



FRONTERAS DEL HINDUISMO

**El Estado y la fe
en la India moderna**

Ishita Banerjee

EL COLEGIO DE MÉXICO

FRONTERAS DEL HINDUISMO
El Estado y la fe en la India moderna

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

FRONTERAS DEL HINDUISMO
El Estado y la fe en la India moderna

Ishita Banerjee

Traducción de
Lorena Murillo Saldaña



EL COLEGIO DE MÉXICO

294.50954

B4652 f

Banerjee, Ishita

Fronteras del hinduismo ; el Estado y la fe en la India moderna / Ishita Banerjee ; traducción de Lorena Murillo Saldaña.

-- 1a. ed. -- México, D.F. ; El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2007.

234 p. ; 22 cm.

ISBN 968-12-1274-6

1. Hinduismo y política -- India. 2. India -- Religión -- Siglo xx. I. Murillo Saldaña, Lorena, tr.

Primera edición, 2007

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

www.colmex.mx

ISBN 968-12-1274-6

Impreso en México

CONTENIDO

Agradecimientos, 9

INTRODUCCIÓN: REPENSANDO LA RELIGIÓN, 13
Fronteras teóricas: intersecciones y convergencias, 16
Estado y comunidad: autoridad, poder y desplazamientos, 19
Dimensiones del hinduismo, 21
Estructura del libro, 26

1. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN, 29
De Nilamadhab a Jagannatha, 30; Puri, una morada y un vado, 41
El templo y los rituales del templo, 49; Rath Yatra, 62

2. EL PAPEL DE LA FE, 75
El fundador, 76; Preceptos y prácticas, 88
El “ataque” a Jagannatha, 108

3. EL PAPEL DEL ESTADO, 119
Pasados distantes y recientes, 120; Imperativos imperiales, 131
Legados legales, 137; Iniciativas independientes, 149

4. EL PAPEL DE LA LEY, 167
Inicios de la disputa, 168; Recurso a los tribunales, 180
Testigos, 200; Sucesos recientes, 208

EPÍLOGO, 213

Glosario, 219
Bibliografía, 221

AGRADECIMIENTOS

Comienzo por la tarea placentera de reconocer a quienes han sido un apoyo fundamental en el proceso de realización de este libro y, más generalmente, en el desarrollo de mi vida académica. Vaya primero un reconocimiento a El Colegio de México como espacio de trabajo que permite la libertad, comodidad y solidez necesarias, y condensa la calidez requerida para una producción satisfactoria. En especial, al Centro de Estudios de Asia y África —y a toda su planta—, que ha sido un lugar de gran inspiración, sobre todo gracias a Yoshie Awaiihara, Celma Agüero, Flora Botton, Mónica Cejas, Rubén Chuaqui, David Lorenzen, John Marston, Benjamín Preciado, Michiko Tanaka y Uma Thukral. Otros colegas de El Colegio que han sido un apoyo certero: Mercedes Barquet, Romana Falcón, Josefina García, Juan Gustavo Galindo, Andrés Lira, Soledad Loaeza, Lorenzo Meyer, Anne Staples, Anthony Stanton y Guillermo Zermeño. Y, sin duda, a los estudiantes de diferentes generaciones que han alimentado mi trabajo con sus cuestionamientos, inquietudes y planteamientos. En particular, quiero mencionar a Laura Carballido, Genoveva Castro, Atig Ghosh, Beatriz Martínez, Patricio Nelson, Mario Rufer y María Fernanda Vázquez.

Muy especialmente quiero hacer mención de Antonio Bolívar y Eugenia Huerta, amigos e incomparables editores. Además es importante reconocer a quienes siempre me han asistido para que el trabajo sea realizado con óptima precisión, entre ellos Magdalena Bobadilla, Pilar Camacho, Germán Franco, Gabriela Lara, Lorena Murillo, Jannette Ramírez, Estela Segura y Angélica Vargas; el personal del Departamento de Publicaciones que siempre tiene la disponibilidad necesaria para facilitar la tarea, en especial Francisco Gómez, José María Espinasa e Irma Eugenia Alva; también a los miembros de la Unidad de Cómputo de quienes he recibido en varias ocasiones asesoría técnica.

Me reservo un reconocimiento singular para mis interlocutores y colegas que han sido un apoyo vital a lo largo de muchos años: Gautam

Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Keya Dasgupta, Richard Eaton, Tapati Guha Thakurta, Hermann Kulke, Bishnu Mohapatra, Ashis Nandy, Sudipta Sen, Ajay Skaria, Milind Wakankar.

A mis amigas de siempre: Sarvani Gooptu, Anuradha Gupta, Sushweta Ghosh, Bansari Guha, Moushumi Mukherjee, Sayanti Mukherjee, Susmita Mukherjee.

Quiero agradecer de manera muy especial a las personas que forjaron mi entorno personal, donde aprendí tempranamente a disfrutar de los gajes del oficio, así como a respetar la diversidad y la pluralidad de posiciones en el mundo. Mi padre filósofo, S.P. Banerjee, que me sigue acompañando en espíritu, mi madre, Gitasree Banerjee, historiadora, y mi hermana militante feminista, Paramita Banerjee. A mis suegros, S.C. Dube y Leela Dube, quienes me iniciaron en la sensibilidad antropológica. Y por último, a mi compañero, crítico y co-conspirador Saurabh Dube, con quien comparto mi vida desde hace años y que ha influenciado decisivamente mi manera de pensar, sentir y vivir. A él, mi más profundo agradecimiento.

Para Celma Agüero,
amiga y colega ejemplar,
ahora en su nuevo *avatar*.

INTRODUCCIÓN: REPENSANDO LA RELIGIÓN

El pensamiento evolucionista del siglo xix definía la religión como una “condición humana temprana”, que habría de ser remplazada por la ley, la ciencia y la política modernas. Sin embargo, la religión ha dado muestras de ser tenaz y evasiva, pues lejos de desaparecer ha ido ganando cada día más fuerza, prueba de lo cual es el notable vigor con el que han surgido el nacionalismo y el fundamentalismo religiosos en varias regiones del mundo. Por otra parte, aunque antropólogos y científicos sociales del siglo xx rechazan básicamente las ideas evolucionistas de la Inglaterra victoriana, consideran no obstante la religión como un ámbito separado de creencias y prácticas humanas, con una esencia propia. De esta manera, ambas posturas ven la “religión” divorciada de su poder y truncan las genealogías sobre las que descansa la construcción y naturalización de la religión como una categoría universal que forma parte de las tradiciones intelectuales de Occidente.¹

India, célebre tierra de “espiritualidad”, desde siempre ha atraído la atención de “indólogos”, sociólogos y antropólogos como el sitio idóneo para el estudio de la religión. En su búsqueda de lo único y universal en la sociedad india, dichos investigadores han querido establecer la ideología y los elementos que, en su opinión, constituyen la clave para comprender ese país. Ahora bien, algo que sorprende en ese mar de textos es el peso que todos ellos otorgan al complejo ideológico e institucional de las castas. Dicho interés, que tiene su origen en la síntesis sociológica de Max Weber² y los imperativos del Estado colonial, halló una expresión elocuente en la influyente teoría del sociólogo francés Louis Dumont. Max Weber proporcionó nuevas percepciones sociológicas del hinduismo

¹ Para afirmar esto me baso en gran medida en los argumentos expuestos en Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 1-54.

² Max Weber, *The Religion of India*, Glence, The Free Press, 1958.

al considerarlo como la clave de la civilización india, porque era ante todo un teórico de la cultura-civilización y sus nociones se correspondían con la tradición alemana de los siglos xvii y xix sobre la interpretación de la cultura como desarrollo intelectual, espiritual y de la mente.³ Dumont, en cierto sentido, se inserta en la tradición franco-alemana al destacar la ideología como el factor que moldea el comportamiento humano. Combina las disciplinas de la sociología y la indología en su idea de que hay una esencia compartida que conjuga ideas y valores para que la sociedad sea posible. Además, busca descubrir cuál es el sistema que aglutina los diversos valores e ideas.⁴ De aquí que considere el sistema de castas como la institución fundamental de la sociedad india. Dumont afirmó que estaba cimentada en la ideología de jerarquía que, a su vez, se basaba en el principio religioso de pureza e impureza. El brahmán, el más puro ritualmente en términos tanto de profesión como de prácticas (como el vegetarianismo), se mantenía como el eje de este sistema con cada casta inferior ubicada de acuerdo con el grado de pureza en relación con el brahmán. Así, Dumont sentó una división tajante entre los ámbitos de lo espiritual y lo político-económico (temporal), entre el estatus y el poder, concluyendo entonces que la ideología de las castas “ordena y abarca lógicamente” los aspectos político-económicos, secundarios, de la sociedad.⁵ Para Dumont las castas constituyen un fenómeno religioso que gira en torno al eje de la pureza e impureza, donde el sacerdote brahmán ocupa el ápice por obra y gracia de su estado de pureza, relegando al rey y a la casta dominante a una posición inferior.

Las ideas de Dumont han sido objeto de un cuidadoso examen, a medida que han sido reveladas y cuestionadas.⁶ Así, por ejemplo, varios e importantes estudios etnohistóricos han demostrado que las castas estaban contenidas en un contexto político de realeza, por lo que su eje

³ Una discusión interesante de Max Weber en el contexto de India contemporánea se encuentra en Achin Vanaik, *The Furies of Indian Communalism. Religion, Modernity and Secularization*, Londres y Nueva York, Verso, 1997, pp. 132 y 133.

⁴ Para un análisis detallado y crítico sobre el modelo de Dumont véase Banerjee-Dube, “Introduction: Questions of caste”, en Banerjee-Dube (coord.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa.

⁵ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1970, p. 37.

⁶ Diversos análisis y críticas al modelo de Dumont se encuentran, entre otros, en Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift*, Chicago,

principal no eran la pureza y la corrupción, sino “la autoridad y el honor reales, y estaban asociadas a los conceptos de poder, dominio y orden”.⁷ Asimismo, los etnógrafos y los historiadores han intentado romper las cadenas que impuso el estudio de las castas y los problemas derivados de separar el modelo de poder, tratando de hallar un “*locus* alternativo” para comprender la sociedad y la religión indias.⁸ Desde los años ochenta, muchos trabajos importantes han encontrado ese *locus* en el templo, como sistema cultural (incluidas las condiciones e intereses, las luchas y fortunas de los funcionarios de los templos y los guías de los peregrinos).⁹ Dichos estudios han avanzado mucho en restar crédito a la idea de que “comprender las castas es comprender la India”.¹⁰ Sin embargo, la mera designación de un centro distinto no conduce necesariamente a abandonar esa búsqueda de la “esencia” de la sociedad india. De hecho, se corre el riesgo de que simplemente se sustituya un sitio privilegiado por otro.

En este trabajo se examinan varias dimensiones y articulaciones de la religión, a partir de un culto central y una secta radical ubicados en Orissa, al este de India. En efecto, estudiamos el desarrollo paralelo de Jagannatha, Señor del Universo, la deidad oficial de Orissa durante muchos siglos, y de la mahima dharma, una formación religiosa heterodoxa que surge a mediados del siglo XIX y que se define en contraposición al culto de Jagannatha. El análisis de las trayectorias múltiples de estos dos órdenes religiosos, distintos pero interrelacionados, que se localizan

Chicago University Press, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

⁷ Dirks, *op. cit.*, p. 7. Un análisis detallado de este tema y de los varios trabajos que cuestionan el modelo de Dumont respecto a las castas, la realeza y el dominio se encuentran en Raheja, “India: Caste, kingship, and dominante reconsidered”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 17, 1988, pp. 497-522.

⁸ Arjun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Christopher J. Fuller, *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁹ Appadurai, *op. cit.*; Fuller, *op. cit.*, y *The Renewal of the Priesthood*, Delhi, Oxford University Press, 2004; Peter Van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Center*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

¹⁰ Valentine E. Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1984, p. 1.

respectivamente en el centro y la periferia, nos permitirá revelar el carácter inherentemente histórico de la religión, sus atributos esenciales como proceso y sus intrincados vínculos con el poder. Al ilustrar la forma en que la interrelación del poder y la religión estructura y transforma ambos factores, este trabajo pone en entredicho aquellas ideas generalizadas sobre la religión como el espacio acotado de lo sagrado, y sobre el poder como una fuerza puramente vuelta hacia sí misma. Las vicisitudes en la suerte de la deidad oficial, así como la formulación, rearticulación y consolidación de un orden religioso subalterno, ocurridas en el curso de los siglos XIX y XX, son vistas aquí como procesos producidos por mecanismos del Estado moderno, y de su percepción imaginativa por los adeptos de Jagannatha y de la mahima dharma. Finalmente, en este cuadro de lo religioso se incluye lo experiencial como una dimensión crucial y crítica. Por tanto, Jagannatha no sólo se describe como un objeto de manipulaciones políticas, sino también como un sujeto poderoso de adoración, a la vez que el surgimiento y consolidación de la mahima dharma se consideran esencialmente relacionados con una interpretación y apropiación distintas de las enseñanzas de la fe por sus adeptos, en los ámbitos cotidianos.

FRONTERAS TEÓRICAS: INTERSECCIONES Y CONVERGENCIAS

El presente estudio se ubica en la intersección de dos importantes desarrollos teóricos de los tiempos recientes. En primer lugar, los encuentros de historia y antropología en los últimos 25 años, de los que surgieron lúcidas interpretaciones de la historia etnográfica y la antropología histórica;¹¹ y en segundo lugar, la inauguración de un nuevo estilo y sensibilidad en los escritos históricos sobre el sudeste de Asia, en particular los esfuerzos del colectivo “Estudios Subalternos” (Subaltern Stu-

¹¹ Bernard Cohn fue de los primeros en señalar la necesidad de un diálogo entre las disciplinas de la historia y la antropología. Véase, por ejemplo, “History and anthropology: The state of play”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, núm. 2, 1980, pp. 198-221; y del mismo autor, “Introduction”, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 3-15. Antes, Milton Singer habló de lo útil que sería una colaboración entre el etnógrafo y el estudioso de textos para compensar lo “inacabado” de ese tipo de estudios y la “idea desencarnada”, y para superar la falta de coherencia en los estudios extratextuales del antropólogo y el sociólogo. Singer, “Text and

dies).¹² Estas dos tendencias surgen de una insatisfacción frente a la corriente dominante en la investigación académica, que llevó a buscar otras perspectivas y otros paradigmas. Por una parte, la historia etnográfica y la antropología histórica representan iniciativas tendientes a reestructurar ciertos marcos conceptuales básicos para el estudio de la sociedad y la cultura, del pasado y el presente. Pretenden hallar una intersección que incluya los temas comunes a las dos disciplinas, a la vez que trascender las limitaciones de ambas a fin de producir una mezcla singular de narrativa y teoría. Atentas a las condiciones de diferencia y lugar del poder en la cultura y la historia, aquí las formas históricas surgen articuladas en la cultura y el contexto, y las prácticas culturales ubicadas en los procesos y el tiempo.¹³ Por otra parte, Subaltern Studies, en su afán de dar un enfoque antielitista a la escritura de la historia, ha querido redefinir los parámetros de la historiografía india, tomando a los desposeídos y los marginados como sujetos importantes de la historia. Asimismo, inspirado inicialmente por los textos de Antonio Gramsci, y compartiendo algunas de las preocupaciones de la historiografía marxista inglesa y de las “historias desde abajo”, el proyecto se deslindó de aquellas tradiciones al negarse desde su inicio a calificar la conciencia subalterna como pre-política, con lo que dio lugar a una nueva constelación de lo político.

Fronteras del hinduismo toma como punto de partida esas preocupaciones y va más allá de ellas. El panorama que ofrece del templo de Jagannatha

context in the study of contemporary Hinduism”, en Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, Nueva York, Praeger Publishers, 1972, pp. 39-52. Otros exponentes notables de la antropología histórica son: Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, Chicago University Press, 1985; Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992; Nicholas Dirks, *The Hollow Crown*, *op. cit.*; Hans Medick, “Missionaries in the row-boat? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, núm. 2, 1987, pp. 76-98; Renato Rosaldo, *Illongot Headhunting 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980.

¹² Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989, y los volúmenes subsecuentes, del VII al XI, editados por diversos miembros del colectivo,

¹³ Para un análisis detallado de las reflexiones críticas dentro de las disciplinas de la historia y la antropología que han derivado del nacimiento de la historia etnográfica véase Banerjee-Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Post-colonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001, pp. 1-6.

y las prácticas relacionadas con él, así como de una formación religiosa subordinada que mantiene una relación belicosa con el culto central, atraviesa la dicotomía de estructura y proceso, de forma y significado. Al reunir lo colonial y lo poscolonial en un solo campo analítico, mi trabajo descubre los cambios y continuidades en la interpretación y manejo de la religión por el Estado, destacando la afinidad en las herramientas que emplean esos dos regímenes para regular el espacio de lo sagrado. Con tal propósito, se hace un estudio crítico de las formas como se recaba y produce el conocimiento sobre religión, así como los medios discretos y directos con los que el aparato legal del Estado interviene para delimitar las fronteras y asegurar el funcionamiento apropiado de la religión. De igual manera, se examinan las articulaciones divergentes e intencionales de los idiomas religiosos que utilizan los adeptos de la mahima dharma en el ámbito cotidiano a fin de ilustrar la mezcla de autoridad y aprobación en la vida diaria, y se muestra la religión misma como una entidad consciente y trabajada, y como un espacio político cambiante. Esto permite aclarar los significados e implicaciones de lo político, que Estudios Subalternos señala pero no desarrolla.

El ámbito de lo cotidiano ocupa un papel central en este análisis. En ese sentido se destaca la necesidad de abordar las acciones y percepciones cotidianas de la gente común —las distintas maneras como acomodan los materiales culturales para sus propios fines— como dimensiones clave que ayudan a configurar y dar significado a la práctica de la historia. Esto nos ayudaría a alejarnos de la narrativa colonial (y de la indología común) que conciben al “nativo” circunscrito por completo a lo que se considera la costumbre y la tradición.¹⁴ Tomando como modelo los trabajos de Michel de Certeau¹⁵ y los seguidores de la *Alltagsgeschichte*¹⁶ en

¹⁴ Para una discusión a fondo de la ausencia de lo cotidiano en la etnografía colonial véase Gloria Goodwin Raheja, “The erasure of everyday life in colonial ethnography”, en Diane P. Mines y Sarah Lamb (coords.), *Everyday Life in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 199-213.

¹⁵ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.

¹⁶ Alf Lüdtke, “Introduction”, en Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life*, trad. de William Templer, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 3-40; David Warren Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Alemania, y de la microhistoria en Italia,¹⁷ analizo cómo las interpretaciones y articulaciones cotidianas de la religión dan por resultado la creación de tradiciones más nuevas que dictan la relación de la comunidad con la autoridad del Estado.

ESTADO Y COMUNIDAD: AUTORIDAD, PODER Y DESPLAZAMIENTOS

La interrelación del aparato legal del Estado y las comunidades de creyentes constituye una parte fundamental de mi análisis. En el caso de Jagannatha, mi estudio examina la importante dislocación que produjo el régimen colonial en el poder ritualmente edificado del príncipe oriya, y los cambios resultantes en el funcionamiento del templo de Jagannatha. La separación cabal que impuso el régimen británico entre el poder estatal y la autoridad real, por una parte, y el templo y el poder político, por la otra, anuló la personalidad soberana de la deidad y su derecho a conferir poder total a su representante. Esto puso en marcha procesos de vasto alcance que gradualmente socavaron el poder del príncipe indio y lo transformaron en una “corona vacía”, dando lugar a que los hábiles funcionarios rituales del templo se independizaran del rajá. Por ello, no es de extrañar que el Estado de la India independiente se encontrara con que el gobernante local era incapaz de controlar a los servidores del templo y decidiera entonces tomarlo en sus manos para asegurar una mejor administración del mismo. El fuerte Poder Judicial del Estado poscolonial defendió el hecho de que un Estado laico se posesionara de una institución religiosa, arguyendo que la apropiada “administración” de la religión era un deber secular.

Esta prolongada y espinosa interacción del rey, el Estado y el templo pone sin duda en cuestión la tajante separación que hace Dumont entre lo religioso y lo político, el estatus y el poder. El príncipe oriya indudablemente extraña su poder político de la estrecha relación que mantenía con lo religioso. Pero los estados colonial y poscolonial, partidarios del modelo de separación de poderes, se metieron en nuevos líos con lo religioso,

¹⁷ Véase, por ejemplo, Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, trad. de John y Anne Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980; Edward Muir y Guido Ruggiero (eds.), *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, trad. de Eren Branch, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.

al inmiscuirse más en sus asuntos y marcarle fronteras. Los funcionarios litúrgicos del templo supieron manipular hábilmente el deslinde de lo religioso y lo temporal para escapar al control del príncipe indio, y también subrayaron la distancia que había entre el Estado poscolonial y la deidad para afirmar que aquél no poseía la legitimidad del gobernante autóctono para ejercer control total sobre sus asuntos.

Incapaces de resolver sus diferencias internas, los líderes ascetas de la mahima dharma acudieron a los tribunales por decisión propia. Esto marcó una nueva etapa en el surgimiento del culto: la prolongada interacción con las formalidades del proceso legal y el lenguaje del derecho dieron lugar a que un grupo disperso de adeptos se institucionalizara como una secta, una orden religiosa bien organizada. Los abogados y jueces de la India independiente, representantes del Poder Judicial, reafirmaron de nuevo su derecho a definir la naturaleza y contornos del culto, y lo declararon parte del hinduismo eterno, acción que a su vez les permitió aprobar juicios de autoridad. Aunque los ascetas de la mahima dharma daban su propio uso a los veredictos de los juristas, aceptaron que se redefiniera su culto dentro del universo del hinduismo. Esto reafirmó y aceleró el proceso, iniciado a principios del siglo xx, mediante el cual el culto radical redefinió tanto su relación con el alto hinduismo como sus fronteras. Así, la postura de antagonismo al culto de Jagannatha salió de su agenda.

La interacción con la ley también produjo un cambio de lo oral a lo escrito dentro de la mahima dharma. Mahima Swami, el fundador del culto, había predicado su mensaje en los remotos territorios de los estados tributarios, a pueblos en gran medida analfabetas. Por ello, no dejó ninguna enseñanza escrita de su autoría, pero dotó a Bhima Bhoi, un discípulo tribal ciego, con el don de la poesía para que divulgara las glorias del indescribible Absoluto. Las composiciones líricas de Bhima Bhoi, que primero fueron cantadas y más tarde escritas, se recitaban y coreaban en las reuniones colectivas de devotos, lectura conjunta que acrecentó la vitalidad del culto y de las obras de Bhima Bhoi, al engendrar un cúmulo de significados y percepciones.¹⁸ Hasta la muerte de Bhima Bhoi, a finales del siglo xix, los adeptos legos de la mahima dharma consistían primordialmente en gente de casta inferior, intocable y tri-

¹⁸ Sobre la forma en que la combinación de lo oral y lo escrito produjeron múltiples interpretaciones de las obras de Bhima Bhoi entre sus adeptos, véase Ishita Banerjee-Dube, "Reading time: Texts and pasts in colonial Eastern India", *Studies in History*, vol. 19, núm. 1, 2003, pp. 1-17.

bal, que se dedicaba a las labores artesanales, campesinas y agrícolas. Por tanto, los textos escritos tenían poco valor y uso entre esa comunidad.

Eso cambió en el curso del siglo xx. Poco después de la muerte del fundador, en 1875, empezaron a suscitarse diferencias entre los discípulos ascetas del fundador, quienes discutían en torno a la interpretación de las enseñanzas del Mahima Swami. De ahí surgió una nueva generación de líderes que fundamentaba la validez de su interpretación del culto en su conocimiento de las escrituras hindúes, y también intentó difundir el culto entre los grupos letrados urbanos. El cambio gradual de la periferia al centro, de lo oral a lo escrito, adquirió velocidad y dinamismo cuando estos ascetas pidieron la intervención de los tribunales. Conscientes de la primacía que daban los abogados a lo escrito, y en respuesta a ello, los denunciantes consignaron explicaciones autorizadas e historias oficiales del culto. Tales explicaciones “racionales” e historias formales basaban su veracidad en la divinidad del fundador, lo cual nos brinda un ejemplo notable de los diferentes conceptos y usos que existen de la historia, la verdad y la razón. Aunque esas diversas interpretaciones permitieron que los adeptos legos fracturaran la rigidez de los textos, al construir distintos significados, las “escrituras” del culto llegaron a constituir un punto central y constante de referencia, reafirmando así la importancia de lo escrito. El análisis que hago de las expresiones entretreídas de lo oral y lo escrito, del Estado y de la comunidad, cuestiona la validez de dichas dicotomías como categorías de pensamiento, a la vez que reconoce su preeminencia. Asimismo, destaca las encrucijadas de la religión, la ley y el poder.

DIMENSIONES DEL HINDUISMO

El examen de lo que constituye lo sagrado, “la impresión-sensación preobjetiva de lo sagrado”, y las creencias, rituales e instituciones sobre los que descansa lo sagrado,¹⁹ es un aspecto muy importante de mi estudio. En opinión del filósofo J.N. Mohanty, las religiones oficiales objetivan, institucionalizan y disfrazan esa sensación “preobjetiva” de lo sagrado por medio de textos, dogmas, rituales e instituciones, con lo que logran que la

¹⁹ Me fue sumamente útil el análisis de lo sagrado que hace J.N. Mohanty en “Religion and the sacred”, *Phenomenological Inquiry*, vol. 15, 1991, pp. 32-36.

diferencia entre lo sagrado y lo profano parezca existir desde el momento primigenio. Aunque la idea de esa impresión preobjetiva originaria de lo sagrado resulta oscura para el historiador, tal distinción me ayuda a delinear mi hipótesis sobre la institucionalización de lo sagrado. En el caso del culto central de Jagannatha, esa objetivación comienza cuando los reyes y sacerdotes se apropian de un dios tribal, y culmina con el establecimiento del templo de Jagannatha como una institución religiosa vital, con intrincados rituales y numerosas ceremonias, y con la creación de Puri como un sitio importante de peregrinación. Si bien el rechazo al templo, los sacerdotes y los rituales constituye una parte fundamental de las creencias de la mahima dharma, a lo largo de su siglo y medio de existencia ha elaborado rituales, ceremonias, peregrinajes y una tradición escrita. El examen de los significados y la forma en que son percibidos esos rituales y prácticas va de la mano del análisis crítico del proceso de institucionalización.

La institucionalización de los cultos de Jagannatha y mahima dharma saca a la luz un hecho relevante, a saber, que el hinduismo se redefine y sus contornos cambian por obra de su interacción con tradiciones más nuevas. Esto, además de reafirmar mi hipótesis de que lo religioso se define en formas particulares como resultado de procesos históricos, pone en duda el famoso sincretismo del hinduismo. Los cultos y sectas encuentran un lugar dentro de su universo porque se lo apropian y hacen formulaciones sobre él. Así, el hinduismo no existe como una categoría inmutable y ajena a todo, sino como una idea que es constantemente atraída y trabajada por tradiciones vivas.

En los últimos decenios, los estudiosos de la religión, los historiadores y los antropólogos han debatido si es válido hablar de una categoría llamada "hinduismo". El hinduismo, cabe señalar, es un término muy amplio que incluye una amplia gama de creencias, usos y prácticas. No es una religión, en el sentido del judaísmo, el cristianismo o el islam. No tiene un fundador, ni una doctrina central identificable, ni un texto principal.²⁰ Esto ha llevado a algunos autores a afirmar que la categoría de hinduismo y, hasta cierto punto, las realidades que codifica, es una creación de-

²⁰ Véase, por ejemplo, David Smith, *Hinduism and Modernity*, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2003, p. 6. Harjot Oberoi señala que los Vedas, a menudo citados como los textos primordiales del hinduismo, fueron escritos mucho tiempo después de haberse transmitido oralmente durante siglos y que algunas de las instituciones y prácticas fundamentales del hinduismo no se encuentran en ellos.

cimonónica colonial.²¹ De igual forma, el término “hindú”, aunque de origen mucho más temprano, presenta una trayectoria desigual, con significados diferentes a lo largo del tiempo. No fue sino hasta el siglo xix cuando los términos “hindú” e “hinduismo” llegaron a denotar específicamente una filiación religiosa india.²² Harjot Oberoi lleva esto aún más lejos y afirma que “la religión, como una unidad sociológica sistematizada que proclama una lealtad irrestricta de parte de sus adeptos” adquirió su forma precisa y reificada en el siglo xix, produciendo una comunidad religiosa extralocal de hindúes.²³

David Lorenzen critica enérgicamente esa hipótesis. Al demostrar mediante una meticulosa investigación que tanto el término “hindú” como una identidad “hindú” ya estaban en uso antes de 1800, Lorenzen evidencia que la afirmación de que el hinduismo fue “inventado” en el siglo xix es falsa.²⁴ Además de ser importantes como advertencias contra la tendencia de ciertas corrientes de la historiografía a privilegiar el periodo colonial, las conclusiones de Lorenzen (*i.e.*, que el hinduismo, lejos de ser algo “inventado”, brotó de la simiente de ciertos textos e ideas básicos manifestados en una gran variedad de creencias y prácticas cambiantes) reiteran las bases históricas del hinduismo y destacan su naturaleza dialéctica.

Mi propósito, al referir tal debate, es hacer evidentes las dificultades que entraña el uso del concepto y categoría de “hinduismo”. Con este problema en mente, permítaseme ahora presentar un bosquejo rápido de algunos de sus rasgos que son importantes para este estudio. Dos corrientes amplias y distintas caracterizan la devoción (*bhakti*) en el hinduismo:

²¹ C.J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1993; J.S. Hawley, “Naming Hinduism”, *Wilson Quarterly*, vol. 15, núm. 3, 1991, pp. 20-34. Wilfred Cantwell Smith afirmó esto mismo en los años sesenta, desde la perspectiva de la religión comparada. W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Nueva York, Mentor, 1963, p. 71.

²² Un análisis detallado y agudo de este debate se encuentra en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 4-6.

²³ Oberoi, *op. cit.*, “Introduction”, p. 17. Para fundamentar su tesis el autor señala el hecho de que ninguno de los idiomas indios “posee un sustantivo para religión, en el sentido de una comunidad única, uniforme y centralizada de creyentes”, “Introduction”, p. 12.

²⁴ David N. Lorenzen, “Who invented Hindusim?”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1991, pp. 630-659.

saguni y *nirguni*. Los seguidores de la primera corriente conciben lo divino como alguien con atributos (*sagun*); adoran manifestaciones antropomórficas de lo divino, imágenes de las distintas formas de los dioses Vishnu, Siva y la Diosa, y sus socios cercanos y familiares.²⁵ Los *nirgunis*, por otra parte, conciben lo divino o lo Absoluto como no manifestado y sin atributos (*nirgun*), en cuanto que lo Absoluto trasciende todo atributo. Existe, además, otra idea ligada al culto a Vishnu: la del *avatar* o encarnación. Presente en forma embrionaria en el *Bhagavat-gita*, cuando Krishna proclama que descenderá a la tierra como *avatar* cada vez que el *dharma* (fe, conducta moral) decaiga y el no *dharma* ascienda, esta idea ha sido embellecida en el curso de los siglos. El culto de Jagannatha forma parte de la tradición *saguni*, en la que se adora a Vishnu en la forma antropomórfica de (Buda) Jagannatha, la novena encarnación de Vishnu. Por su parte, la mahima *dharma* pertenece a la tradición *nirguni*, y proclama la creencia de un Absoluto indescriptible (*alekh*) como único objeto de devoción. Al mismo tiempo, los adeptos de este culto hacen un uso imaginativo de la idea del *avatar*, al considerar al fundador como una encarnación humana de lo divino.

A primera vista, parecería que la tradición de *sagun bhakti* es la predominante y mejor establecida, con sus templos, rituales, sacerdotes y patronos. Asimismo, es la que se ha impuesto históricamente e ideológicamente, dando preeminencia a los brahmanes e introduciendo el principio del *varnasramdharma* (la ley de las clases sociales y las etapas de la vida), que constituye la base del sistema de castas. En contraste, la tradición *nirguni*, al proclamar la devoción pura a lo divino como medio de salvación, impugna las jerarquías religiosas y sociales. En los casos que aquí estudio, el culto *sagun* a Jagannatha parece constituir el culto central del hinduismo en Orissa, mientras que el rito *nirgun* de la mahima *dharma* ocupa un lugar secundario. Sin embargo, tras un análisis más detenido, esa clasificación deja de ser tan clara. Al ser institucionalizadas, percibidas y practicadas, estas distintas expresiones de la religión han creado rituales y ceremonias que de inmediato confieren identidad y uniformidad a sus adeptos y les permiten interpretarlas y apropiárselas en formas muy particulares que son contrarias a la uniformidad.

²⁵ Me baso en el examen de estas corrientes que hace David N. Lorenzen en *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995, "Introduction", pp. 1-2 y 13-21.

Mi trabajo se centra en el peregrinaje a Puri, sede del templo de Jagannatha, por ser una práctica que se presta a múltiples interpretaciones. Tal variedad de explicaciones corrobora, por una parte, la tesis de Turner de que la peregrinación es un fenómeno liminal,²⁶ pero, por la otra, no conduce necesariamente a la “*comunitas*” o a un sentimiento de comunión entre los peregrinos. Como lo han señalado muchos autores, las procesiones y la conducta de los devotos en India mantienen la tendencia a la división presente en las relaciones sociales cotidianas, y la peregrinación es a menudo un ritual individual.²⁷ Otros han refutado el modelo de Turner argumentando que el “significado” no forma parte importante de una peregrinación. Como un ritual que se rige por normas, el peregrinaje se sigue mecánicamente, haciendo que las experiencias que produce parezcan “accidentales”.²⁸ Además, el hecho de que cada peregrinación tenga un propósito y alcance estrictamente definidos y un procedimiento predeterminado deja poco margen para la inventiva de cada peregrino.²⁹ Pero, aunque es cierto que ellos llevan a cabo una serie de rituales claramente especificados, las prácticas reales no muestran el rigor que, comparativamente, existe en las reglas gramaticales.

²⁶ Los conceptos de Victor Turner respecto de las prácticas de peregrinación en diversas sociedades son demasiado conocidos para tener que exponerlos aquí. La idea que principalmente se tomó y debatió en los estudios sobre las peregrinaciones fue la de la “liminalidad”, una zona umbral plena de potencialidades, en donde los peregrinos experimentan una comunión de sentimientos que rompen las fronteras y las barreras, llevando a la “*comunitas*”. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago, Aldine, 1969; Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974; Victor y Edith Turner, “Introduction: Pilgrimage as a liminoid phenomenon”, en Victor y Edith Turner (eds.), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978. Banerjee-Dube, en *Divine Affairs*, presenta un análisis de los problemas y posibilidades que engendra el uso del modelo de Turner para los estudios sobre la peregrinación.

²⁷ Irawati Karve, “On the road: A Maharashtrian pilgrimage”, en Eleanor Zelliot y Maxine Bernstein (eds.), *The Experience of Hinduism: Essays on Religion in Maharashtra*, Albany, State University of New York Press, 1988; Peter Van der Veer, *Gods on Earth*; E. Alan Morinis, *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1984; Morinis, “Introduction”, en Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, West Port, Greenwood Press, 1992.

²⁸ Agehananda Bharati, “Pilgrimage in the Indian tradition”, *History of Religions*, vol. 3, 1963, pp. 135-167; Bharati, “Grammatical and notational models of pilgrimage”, en Makhan Jha (ed.), *Social Anthropology of Pilgrimage*, Nueva Delhi, Inter-India Publications, 1991, pp. 19-29.

²⁹ *Ibid.*

Por otra parte, la diversidad de prácticas de los devotos revela la singularidad de sus expectativas e ilustra que el propósito de la peregrinación no está estrictamente definido.

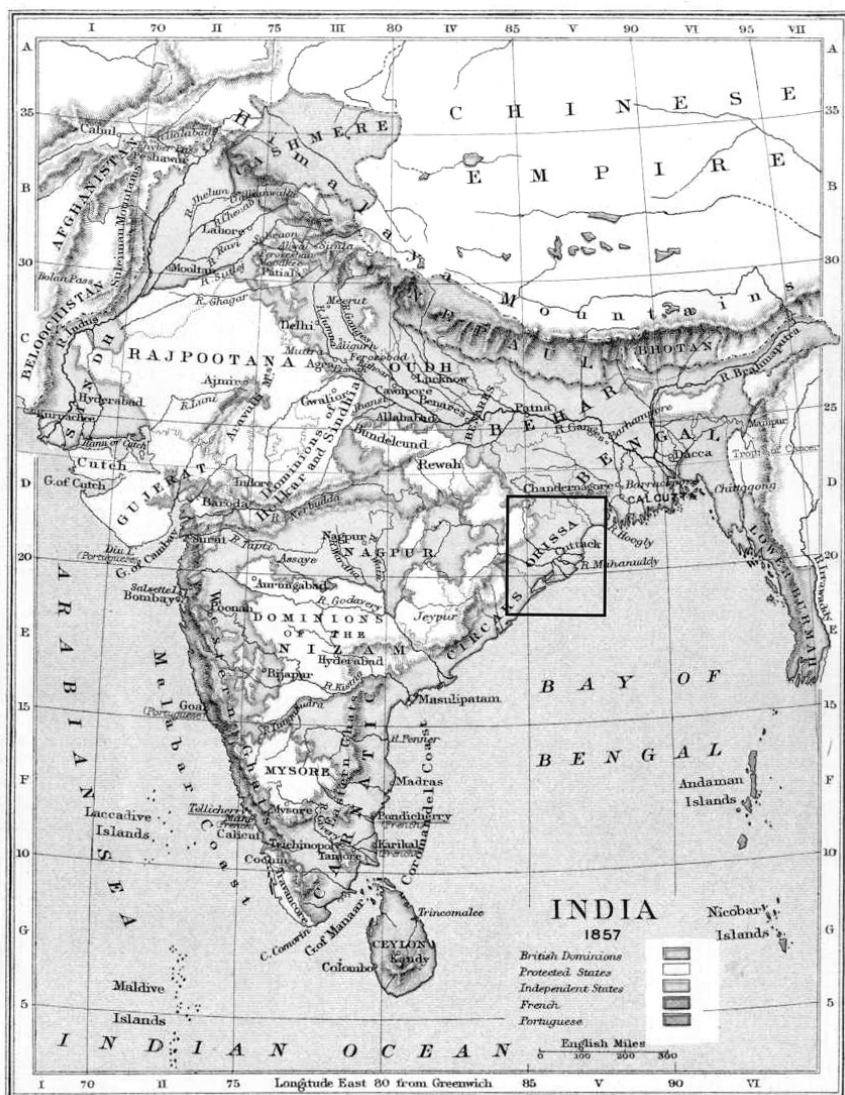
Ahora bien, las ideas que aquí desarrollo en torno a la peregrinación trascienden esos temas. Al examinar las distintas connotaciones de Puri, como un *dham* o morada del Señor Vishnu, y como un *tirtha*, un vado, lugar de cruce, sitio de peregrinaje,³⁰ mi trabajo revela que los distintos significados del lugar producen percepciones y experiencias muy diversas. La ubicación de Puri junto al mar acrecienta su grandiosidad como lugar de peregrinación y su atractivo para los turistas. Una visita al templo y una *darśan* (visión) de Jagannatha forman parte integral del itinerario del turista, así como bañarse en el mar constituye un aspecto central de la experiencia del peregrino. Ello rompe las fronteras entre el peregrino y el turista, y pone en duda la obviedad de dichas categorías. Asimismo, son varios los significados que posee el festival de los carros de Jagannatha, ceremonia que atrae al mayor número de visitantes a Puri, diversidad que hace al festival inherentemente liminal, lo que a su vez determina las distintas interpretaciones y actividades de los visitantes. Por último, al observar a esos enormes grupos de personas que invierten tantas emociones y energía en el festival de los carros, pretendo sacar al peregrino de esa posición aislada que tiene en los análisis de la peregrinación.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

Fronteras del hinduismo consta de cuatro capítulos. El primero describe las leyendas e historias, los mitos y significados relativos a Jagannatha y su morada, Puri; traza la evolución del Señor desde sus orígenes tribales, y analiza los rituales y oficios que se le ofrecen, y las ceremonias que se celebran en su honor con el propósito de comprender cómo esos oficios y ceremonias perpetúan y reafirman la posición de Jagannatha como la deidad central del hinduismo y hacen de él el pivote de la identidad cultural oriya. El segundo capítulo sitúa el nacimiento y establecimiento de

³⁰ La definición generalmente aceptada de *tirtha* es la de un vado o un sitio donde uno "cruza" hacia el otro mundo. Véase, por ejemplo, Diana Eck, "India's tirthas: Crossings in sacred geography", *History of Religions*, vol. 20, núm. 2, 1981, pp. 323-344.

la mahima dharma dentro del marco más amplio de los cambios socioeconómicos y religioso-políticos ocurridos en la Orissa del siglo xix. Sigue la trayectoria de su fundador, Mahima Swami, y analiza la relevancia de sus preceptos y prácticas para mostrar por qué el cuestionamiento del sistema de castas y la jerarquía socio-religiosa, así como el repudio a Jagannatha, atrajo a grandes sectores de grupos subordinados en los estados tributarios de Orissa. Esto brinda el telón de fondo para analizar un acontecimiento dramático: el “ataque” al templo de Jagannatha en 1881 por un puñado de hombres y mujeres, seguidores laicos de la mahima dharma. El tercer capítulo examina la larga y convulsionada interacción del rey de Puri con los estados de la India colonial e independiente para conocer las repercusiones que tuvo ésta en la suerte del templo de Jagannatha. Se examinan los cambios y continuidades en las ideas sobre la religión y sobre su administración por el régimen colonial y su sucesor poscolonial, y el papel crucial que desempeñó el Poder Judicial en la definición y reglamentación de lo religioso, para ponderar la viabilidad de separar los ámbitos religioso y político. El cuarto capítulo sigue la evolución de la mahima dharma, desde la muerte de su fundador, en 1875, hasta fines del siglo xx. Explora los procesos que condujeron a la cristalización de la mahima dharma como una secta bien definida, marcada por la disensión y la diferenciación interna, y destaca los intrínquilis de dichos procesos entre Estado y comunidad, religión y legalidad, fe y razón.



Mapa de India a mediados del siglo XIX, en el que se destaca Orissa

Fuente: www.wmcarey.edu/carey/maps/1857/indiamap.jpg

1

EL PAPEL DE LA RELIGIÓN

Jagat (mundo/universo) Natha (Señor) o Jagannatha (Señor del Universo), deidad central del hinduismo en Orissa, es el eje en torno al cual giran las construcciones de la identidad cultural oriya. Tras sus inicios como un dios tribal, Jagannatha llegó a ser la deidad oficial de Orissa a principios del siglo XIII, cuando el rey Anangabhima, de la dinastía Ganga, dedicó ritualmente su reino a Purushottama-Jagannatha (Ser Supremo-Señor del Universo), y declaró que él gobernaría como su *rauta* (virrey). Anangabhima concluyó la construcción del templo en Puri que iniciara su predecesor Chodaganga Dev, e introdujo el sistema de *chatissa nagoya*, 36 categorías de siervos litúrgicos que ofrecerían 36 servicios diferentes al Señor. El gobernante guardó para sí el cargo privilegiado de *adya sevak*, el primer servidor. Desde entonces, el Señor del Universo ha gozado de un lugar preponderante y los príncipes y políticos, los servidores de los templos y los peregrinos se han inspirado y han interpretado su símbolo de muy diversas maneras. Actualmente, Jagannatha es el depositario de “un sinnúmero de emociones y lealtades”.¹

En este capítulo seguiremos la trayectoria del Señor, desde su origen tribal hasta convertirse en la deidad oficial, haciendo un recorrido por las leyendas e historias que a él se refieren. Examinaremos los significados y mitos relacionados con el templo de Jagannatha y Puri (morada o *dham* del Señor y sitio de peregrinación o *tirtha*) y analizaremos los rituales y oficios que se ofrecen a la deidad. Por último, nos detendremos a examinar el festival de los carros, una ceremonia que resalta y perpetúa la relevancia de Puri como sitio de peregrinaje, al cual llegan cada año millones de devotos y visitantes. Al analizar los muchos significados que encarna esa ceremonia, en la que se plasman muchas visiones y esperanzas en torno a Jagannatha y Puri, podremos demostrar que es válido

¹ Bishnu N. Mohapatra, “Ways of ‘belonging’: The *kanchi kaveri* legend and the construction of Oriya identity”, *Studies in History*, vol. 12, núm. 2, 1996, p. 217.

diferenciar entre el peregrino y el turista, y evidenciar la confluencia de lo sagrado y lo profano. Viendo la interrelación de lo ideal y lo real, lo filosófico y lo experiencial, lo religioso y lo político, mi exploración develará tanto los procesos que crean y consuman el predominio de Jagannatha, como las prácticas que dan una forma concreta a la pasión y veneración que le confieren.

DE NILAMADHAB A JAGANNATHA

Cuenta el *satya yuga* que el rey Indradumnya, gobernante de Malwa (al oeste de la India), anhelando tener una visión del Señor Vishnu, envió a sus emisarios brahmanes a las cuatro direcciones para que buscaran al Señor. Uno de ellos, Vidyapati, viajó hacia el este y, luego de atravesar los bosques, llegó a la tierra de los savars (una tribu de cazadores-recolectores), hallando hospedaje en la casa de Viswabasu, el jefe de la tribu. Ya entrada la noche, Viswabasu partió en una misión secreta. Vidyapati, lleno de curiosidad, le pidió que le permitiera acompañarlo y Viswabasu aceptó. Poco antes del amanecer, los dos fueron a ofrecer frutas y flores a Nilamadhab, el dios en forma de piedra azul; sin embargo, las ofrendas no fueron aceptadas. Viswabasu imploró a su Señor con desesperación, hasta que una voz se escuchó desde el cielo: “¡Oh!, fiel servidor, estoy aburrido de las flores y frutas de la jungla, y siento enormes deseos de comer arroz cocido y caramelos. Ya no volverás a verme en la forma de tu dios azul. Desde ahora seré conocido como Jagannatha, el Señor del Mundo”.

Vidyapati regresó a Malwa para narrar al rey su descubrimiento. Lleno de dicha, el rey partió con un numeroso ejército y se abrió camino por entre un denso bosque, pero al llegar al lugar sagrado encontró que la piedra azul había desaparecido. En efecto, el día que Vidyapati dejara el territorio de los savars para regresar a Malwa, una tormenta de arena había enterrado milagrosamente la piedra. Desilusionado y consternado, Indradumnya hizo penitencia para propiciar al Señor, siendo recompensado con un mensaje del cielo: el rey sería bendecido con la visión de Vishnu, no en la forma de una piedra azul, sino como un tronco grabado con las marcas del disco y la concha, si realizaba mil sacrificios de *asvamedh*. Indradumnya siguió las instrucciones del divino y un tronco con las marcas de Vishnu llegó flotando del mar. Lo llevaron a tierra y lo

instalaron con gran ceremonia en el recinto donde se habían llevado a cabo los sacrificios.

El rey convocó a todos sus carpinteros y les ordenó que tallaran en el tronco una imagen de Jagannatha. Uno a uno, todos lo intentaron, pero en cuanto ponían el cincel sobre el madero, el hierro perdía su filo, y cuando lo golpeaban con los mazos, éstos se desviaban y golpeaban las manos de los tallistas. Al fin, el propio Señor apareció, disfrazado como un viejo carpintero, y ofreció cincelar la imagen, siempre y cuando lo dejaran encerrado y solo en un cuarto durante 15 días. Al terminar el plazo, el rey abrió la puerta y encontró tres imágenes talladas de la cintura hacia arriba: la de Jagannatha, la de su hermano mayor Balabhadra (también conocido como Balaram) y la de su hermana Subhadra. Pero el carpintero había desaparecido. Indradumnya construyó un templo de 100 codos de altura para la divina trinidad y después subió al cielo para pedir a Brahma que bajara a la tierra para consagrar las imágenes. Brahma bajó un momento después, pero lo que era un momento para él equivalió a varias eras de vida mortal. Un nuevo rey gobernaba el territorio, quien aprestó un ejército para resistir la petición de Indradumnya respecto del templo, pero al saber de las nobles intenciones de aquél, hizo llevar las imágenes en carros al templo para que Brahma las consagrara.

Así comenzó la adoración a la trinidad de Jagannatha en el sitio sagrado de Puri, en Orissa, situado en la costa de la bahía de Bengala. Esta historia, narrada en el *utkal khanda* (capítulo sobre Utkal) del *Skanda Purana*, se relató una y otra vez, con algunas variaciones importantes, en diversos textos oriyas, hasta los siglos xv y xvi. La inclusión de la figura de Lalita, hija del jefe savar Viswavasú, introdujo un giro significativo en la historia. Al enamorarse del brahmán Vidyapati, Lalita, sin que su padre lo supiera, ayudó a su esposo a hallar la morada secreta del dios de los savars en el bosque, con lo que permitió que una deidad tribal fuera asimilada por el hinduismo brahmánico. Además de reflejar el nacimiento gradual y convulso del culto de Jagannatha como deidad central del hinduismo, esas variaciones en la leyenda indicaban la colaboración y competencia entre los gobernantes y los siervos litúrgicos del templo por ganar el control sobre la deidad.

Al arribar el régimen colonial, las leyendas en torno a Jagannatha ya habían llegado a desempeñar otro papel. Los trabajos de los siglos xix y xx sobre Orissa y Jagannatha registraban la historia de Indradumnya para proclamar la universalidad del culto de Jagannatha y establecer al

Señor del Universo como el amo de todo lo existente, alto o bajo, un símbolo de asimilación y sincretismo. Según William Hunter, administrador británico convertido en académico y quien recogió la leyenda de una tradición oral que prevalecía en Puri alrededor de 1870, la historia daba cuenta de “la importación original del culto a Vishnu por un rey ario proveniente del noroeste y su fusión con los ritos aborígenes que existían en Orissa”. También erigía a Jagannatha como el rey no sólo de los brahmanes sino de las razas aborígenes de casta inferior. “Además del llamado perpetuo al instinto popular, la adoración de Jagannatha tiende a un catolicismo que abarca todas las creencias indias y toda concepción india de la Deidad. Nada es demasiado alto o demasiado bajo para no ser admitido en su templo”.² Las mismas afirmaciones expresó un intelectual bengalí, quien llegó al punto de declarar que el culto de Jagannatha constituía un “enérgica protesta” contra el sistema de castas, que no se hallaba en ninguna otra parte de esa India atravesada por las castas.³

¿Acaso la leyenda realmente cuenta la historia de la amigable fusión del alto hinduismo y las prácticas tribales? ¿No registra la apropiación de un dios tribal por los hindúes de casta superior, apropiación que perpetraron los reyes y brahmanes, actuando de manera concertada?⁴ Nilamadhhab, la piedra azul escondida en lo profundo de un bosque habitado por los savars, una tribu de cazadores-recolectores,⁵ se siente hastiada de las frutas y flores de la jungla en el momento en que el mensajero brahmán de un rey de otra región del país pone el pie en el territorio. Decide abandonar su reclusión y hacerse ver en toda su gloria como el Señor del Universo. Como corolario, el rey, quien aspira a ser el adorador de ese gran Señor, debe primero alzarse a la altura de un soberano todopoderoso. El mensaje divino que le instruye hacer mil sacrificios de *asvamedh* es

² N.K. Sahu (ed.), *History of Orissa*, 1956, p. 7.

³ Balendra Nath Thakur, “Urishyar debaksetra”, en Brajendranath Bandyopadhyay y Sajanikanta Das (eds.), *Balendra Granthabali*, Calcuta, Bangiya Sahitya Parishad, 1965, p. 497. El trabajo se publicó primero en la revista *Sadhana*, en 1893.

⁴ Para un análisis muy penetrante del desarrollo de la tradición Nilamadhhab-Jagannatha, a partir de la *Skanda Purana*, desde el *Mahabharata* oriya de Sarala Das hasta el *Deula Tola* de (Sisu) Krishna Das, véase G.N. Dash, “Tribal priests of a Hindu shrine”, manuscrito, Delhi, Radiant Publishers, 1998.

⁵ Tanto Rajguru como Dash identifican esta tribu con la de la colina de Savara o Saora, en la región de Ganjam Vizagapatnam. S.N. Rajguru, “The origin of lord Jagannath and his cult”, *Shree Jagannath Smarika*, vol. 1, Nueva Delhi, Sri Jagannath Seva Sangha, 1969, p. 53; Dash, *op. cit.*, p. 73.

significativo. Dichos sacrificios eran realizados por los gobernantes con la intención expresa de conquistar otros reinos y principados.⁶ No es de sorprender, entonces, que el rey Indradumnya entrara en el territorio de Viswabasu encabezando un ejército. El pueblo es conquistado, pero el proceso de apropiarse de la deidad no es ni sencillo ni directo; debe pasar por otras mediaciones y mutaciones. La piedra azul desaparece para reaparecer en la forma de un leño que lleva los signos distintivos de Vishnu. El propio Señor talla las imágenes (tres, no una), que representan las diversas tendencias dentro del hinduismo. Así, la trinidad de Jagannatha hace honor a su nombre; el culto se vuelve un símbolo del sincretismo.

Como se dijo antes, la leyenda, con sus modificaciones y nuevos relatos, refleja la tensión inherente en la transformación de Nilmadabh en Jagannatha. En su amplio estudio, Geib demuestra que “la así llamada leyenda de Indradumnya abarca varias leyendas heterogéneas”.⁷ La heterogeneidad no se refiere tan sólo a los contenidos de la historia, sino también al personaje principal. Geib distingue no sólo uno, sino tres Indradumnyas. El primero “representa a una dinastía real hindú que adoraba a Nilamadhava, en un templo hindú de Puri”; el segundo “quizá represente a una dinastía tribal que adoraba al Jagannatha de madera”, y el tercero es el que consiguió crear un pacto entre los sacerdotes aborígenes y los hindúes, pacto que se expresa en la remoción de la imagen de Nilamadhava del templo (de Jagannatha), sustituida por “el Jagannatha de madera”.⁸ De esta manera, la(s) leyenda(s) traza(n) el recorrido del culto de Jagannatha y representa(n) la disputa entre los brahmanes y los sacerdotes aborígenes y de casta inferior por el control sobre el culto a Jagannatha. A los brahmanes se les otorga predominio sobre los Puranas. Sarala Das, el autor “sudra” de la épica *Mahabharata* en oriya, objeta enérgicamente la preeminencia brahmánica en el siglo xv,⁹ cuestiona-

⁶ El sacrificio lo hacían aquellos gobernantes que aspiraban a un nivel imperial. Soltaban un *asva* (caballo) desde su territorio para que errara por otros y luego regresara al punto del que había partido. Los principados que el caballo atravesara sin ser molestado se consideraba aceptaban el señorío del soberano que había enviado el caballo. En caso de resistencia, el gobernante mandaba un ejército y la lucha por el poder se iniciaba con una batalla.

⁷ Ruprecht Geib, *Indradumnya-Legende: Ein Beitrag zur Geschichte Jagannathas*, Kultes, Weisbaden, Otto Harrasowitz, 1975, p. 177.

⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁹ *Ibid.*, pp. 137-157.

miento que prosigue en los textos oriyas de los siglos posteriores, en particular, el *Deula Tola*, en donde los brahmanes y reyes son retratados como insensatos, vanos y arrogantes.¹⁰ Pero, pese a estar pleno de detalles fascinantes, el estudio de Geib no explica claramente el giro entre el culto hindú, tribal y conjunto de la misma deidad.

El análisis que hace G.N. Dash de la leyenda parte de la premisa de que Nilamadhab era un dios tribal de cuyo culto se apropiaron reyes y brahmanes.¹¹ El autor destaca el jaloneo que resultó de la lucha por el dominio entre los sacerdotes no brahmanes y brahmanes, los devotos originales y los usurpadores dominantes, y entre los sacerdotes y los reyes. El *Mahabharata* de Sarala Das contiene, en palabras de Dash, “la versión no brahmánica de la leyenda”.¹² Esta versión fue retomada y reconstruida por los “suddha suaras” (funcionarios del templo que se cree eran descendientes de los savars) con el fin de retener su control sobre el culto en el templo. También lo utilizaron para contrarrestar el poder rápidamente creciente de los sacerdotes brahmanes, así como para ascender los peldaños de la jerarquía litúrgica.¹³ El incremento de autoridad del rey unió a las dos partes rivales, y se introdujo la figura de Lalita, la hija de Viswabasu, para cimentar dicha alianza. Lalita se casó con el brahmán Vidyapati para unir a los brahmanes y a los savars con lazos de sangre.

Una evolución sumamente larga, intrincada y compleja es la que señala a la formación de la actual triada de Jagannatha, Balaram y Subhadra, formación que absorbió y se apropió de elementos provenientes de

¹⁰ *Ibid.*, pp. 159-176. Cabe mencionar aquí que el *Deula Tola* que utiliza Geib fue escrito por Nilambara Dasa, mientras que el que yo encontré en la colección del archivo “Orissa Research Project” (en adelante ORP), en Heidelberg, lo escribió Maguniya Dasa. Este texto también se divierte describiendo los apuros del brahmán Vidyapati por obra de Viswabasu, el jefe savar quien tiene la batuta hasta el momento en que ésta le es quitada con la complicidad de su hija Lalita. Maguniya Dasa, *Deula Tola*, ORP, ms. 211.

¹¹ Para un análisis complejo y esmerado de la evolución de la trinidad de Jagannatha véase Anncharlott Eschmann, Hermann Kulke y Gayacharan Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, Manohar, 1978.

¹² G.N. Dash, “The evolution of priestly power: The Gangavamsa period”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, p. 166.

¹³ Dash, *op. cit.* Axel Michaels comenta una evolución similar en Nepal, donde un grupo subordinado de sacerdotes del templo de Pasupatinath escribieron y copiaron manuales rituales para la celebración del *tirthayatra*, desde el siglo XVIII, para restablecer su autoridad perdida. Axel Michaels, “Pilgrimage and priesthood in the Pashupatinatha temple of Deoptan (Nepal)”, en Hans Bakker (ed.), *The History of Sacred Places as Reflected in Traditional Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1990, p. 146.

diversas tendencias y tradiciones, lo que hace imposible relacionar el culto con una postura en particular. En el curso de dicha evolución, Nilamadhab, la piedra azul, se convirtió en Purushottama y después en Jagannatha, encarnación del Señor Vishnu, adquiriendo un hermano mayor y una hermana, cada uno de los cuales representa una corriente distinta de culto.¹⁴ Si bien esto corrobora la pretensión de universalidad y sincretismo del culto, también ofrece elementos de discordia y duda. Académicos e intelectuales debaten sin cesar en torno al origen y naturaleza del culto, y a continuación presentamos un análisis de dichas divergencias.

Hunter encuentra fuertes rastros y elementos de budismo en el culto a Jagannatha, particularmente en el famoso *rath yatra* (festival de los carros), que en su opinión es “una reproducción alguna vez consciente del festival del diente de los budistas, aunque a la fecha se ha perdido de vista su sentido original”.¹⁵ Quizá, Hunter tomó esa idea del artículo del coronel Skye, escrito en 1841, inspirado por la descripción que hace el viajero chino Fa-Hien de una procesión budista en Khotan. Hunter apunta las semejanzas de esa procesión con el festival de los carros de Jagannatha y afirma que el templo de este último se construyó en el lugar de ese *chaitya*, que antes contenía uno de los dientes del Buda.¹⁶ La hipótesis de Hunter fue bien recibida por el general Cunningham, James Fergusson y Monier Williams (oficiales y académicos al servicio del rajá), quienes vieron evidencias de prácticas budistas en el desprecio a las reglas del sistema de castas para la distribución del *mahaprasad* (restos sagrados de comida) de Jagannatha. La influencia del budismo también se manifestaba en la forma de las imágenes y en el “espíritu general del culto”. Sin embargo, se trataba de “un budismo tan degradado que difícilmente lo reconocerían quienes sólo conocen esa fe en su forma más antigua y pura”.¹⁷ Para Monier Williams, Puri ofrecía un ejemplo excelente

¹⁴ Un examen erudito de la evolución de Purushottama en la trinidad de Jagannatha se encuentra en Hermann Kulke, “King Anangabhimba III, the veritable founder of the Gajapati kingship and of the Jagannatha trinity at Puri”, en Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Delhi, Manohar, 1993, pp. 18-23.

¹⁵ Hunter, *The Indian Empire*, citado en L.S.S. O'Malley, *Bengal District Gazetteers: Puri*, Calcuta, 1908, p. 99.

¹⁶ O.M. Starza, *The Jagannath Temple at Puri: Its Architecture, Art, and Cult*, Leiden y Nueva York, E.J. Brill, 1993, pp. 54 y 55. El libro contiene también un análisis detallado y crítico de varias teorías relacionadas con el origen de Jagannatha. *Ibid.*, pp. 53-71.

¹⁷ Fergusson, citado en O'Malley, *op. cit.*, p. 102.

del proceso mediante el cual el vaishnavismo adoptó todos los rasgos populares del budismo.¹⁸

Los estudiosos indios corroboraron la opinión de los investigadores y administradores británicos.¹⁹ Kailash Chandra Singha identifica a Jagannatha con el Buda, a Subhadra con la Sangha, y a Baralam con el Dharma, y establece paralelismos entre el festival de los carros y su similar budista. Además, afirma que la prueba del origen budista del culto se halla en el hecho de que la puerta del este, la Puerta del León, era el acceso principal al templo de Jagannatha. En los templos hindúes, según Singha, las puertas principales se localizan en el sur o en el oeste, mientras que la entrada principal a las *stupas* (túmulos) budistas siempre da hacia el este.²⁰ Varios estudiosos oriyas del siglo xx aceptan la equiparación de la trinidad Jagannatha, Balabhadra y Subhadra, con el Buda, el Dharma y la Sangha del budismo,²¹ y consideran que el trono enjoyado sobre el que se alzan las deidades es una representación de la *stupa* budista. Otra tradición identifica a Puri con Dantapura (el lugar donde se encontraba la reliquia del diente del Buda), y la montaña azul (*neelachal*) sobre la que se dice que se eleva el templo con una *stupa*. Harekrushna Mahatab, un eminente historiador de la Orissa del siglo xx, llegó incluso a afirmar que los savars, los primeros adoradores de la piedra azul, se convirtieron al budismo durante el reinado de Asoka, y “adoraron el símbolo de la Tri-Ratna colocado en una *stupa* budista en Puri. Más tarde, en el siglo vii u viii, cuando se consideró al Buda como un avatar de Vishnu, también se tomó a Jagannatha por un avatar de Vishnu. Gradualmente, el budismo se perdió entre el vaishnavismo”.²² Resulta difícil hallar evidencias de la conversión de los savars al budismo; sin embargo, el hecho de que en Orissa el Buda haya sido sustituido por Buda-Jagannatha como la novena encarnación de Vishnu sí parece indicar una posible absorción del budismo en el culto de Jagannatha.

K.N. Mahapatra afirmaba que “Dios, Jagannatha, la manifestación del Buda, quien fue propiciado por Indrabhuti” (en el siglo viii), fue “el Jagannatha de Puri, a quien se vio durante todos estos siglos como una

¹⁸ O'Malley, *op. cit.*, p. 102.

¹⁹ Singha, 1886, subtítulo.

²⁰ *Ibid.*, p. 55.

²¹ Sahu, 1981, pp. 23-34.

²² Harekrushna Mahatab, citado en Nilamani Senapati, *Orissa District Gazetteers: Puri*, 1977, p. 798.

encarnación del Buda”. Por ello, Jagannatha-Puri era célebre como lugar sagrado de los budistas antes de la época de Indrabhuti. Fue el “gran Sankara Acharya” quien, en el primer tercio del siglo ix, reunió al Jagannatha budista y a Purushottama Vishnu del brahmanismo.²³ Por su parte, Pranakrushna Samal señala la existencia de un “templo sin aperturas” (Amu[n]ha Deul), adyacente al pórtico de Jagmohan del templo principal, como una reliquia del budismo. Más aún, la pintura *Bauddha Bijaya* (la conquista de los budistas), en el muro occidental del *jagmohan* del templo de Lakshmi, en donde se representa la tortura y el sometimiento por la fuerza de los budistas por parte de los hindúes, muestra que “la sustitución del budismo por el hinduismo no fue en absoluto pacífica”.²⁴

Por otra parte, la teoría del origen budista también ha encontrado fuertes críticas. Para Sushil Chandra De, “la semejanza entre el *chaitya* budista y la figura de Jagannatha es tan pequeña que la suposición resulta carente de bases y fantástica”.²⁵ Además, se señala que el hecho de que el *mahaprasad* sea compartido por todos los devotos, sin importar las reglas de castas, no es particular al templo de Jagannatha, sino una práctica común en todos los templos importantes de Vishnu, y no tiene nada que ver con el budismo.²⁶ En cambio, sí tiene mucha relación con las prácticas tántricas, vínculo estrecho que es evidente en la existencia del Sri Yantra (plataforma con la forma de una vagina) dentro del santuario interior del templo. En efecto, ahí es donde se coloca el *bhog* (ofrenda) de Jagannatha antes de presentárselo. Los trozos de jengibre que se ponen encima de esos alimentos, como sustituto de pescado y carne, hacen aún más fuerte la conexión tántrica,²⁷ la cual se refuerza aún más por la importancia que se otorga a Vimala, la diosa sakta: el

²³ K.N. Mahapatra, “Antiquity of Jagannatha-Puri as a place of pilgrimage”, *Orissa Historical Research Journal*, vol. III, núm. 1, 1954, p. 21. Esto lo retoma Jitamitra Prasad Singh Deo, *Origin of Jagannath Deity*, Nueva Delhi, Gian Publishing House, 1991, pp. 68-111.

²⁴ Prankrishna Samal, “The temple without openings at Puri”, *The Journal of the Kalinga Historical Research Society*, vol. 1, núm. 3, 1946, p. 226. Una opinión similar se expresa en Orissa Cultural Forum (ed.), *Odisar Sanskritik Itihas*, Cuttack, Grantha Mandir, 1978, p. 113.

²⁵ Sushil Chandra De, “The cult of Jagannath”, *The Journal of the Kalinga Historical Research Society*, vol. 2, núm.2, 1947, p. 141.

²⁶ Srish Chandra Sharma, *Purir Mandir Sambandhe Gutikato Nutan Katha*, Kashi, Samiti Karyalay, s.f., p. 4.

²⁷ *Ibid.*

naivedya de Jagannatha (una pequeña porción de la ofrenda de alimentos que se coloca sobre la plataforma enjoyada, en un plato de metal) se envía al templo de Vimala, y no es sino hasta que la diosa la come cuando se convierte en *mahaprasad*.²⁸ Los rituales de la *puja* (ceremonia de culto) diaria en el templo muestran fuertes influencias tántricas.²⁹ Asimismo, Puri es un importante *pitha* (centro de culto sakti), en donde se dice cayó el ombligo del cadáver de Sati, cuando el disco de Vishnu lo despedazaba en pequeños trozos.³⁰

Asimismo, se afirma que la mezcla de alimentos *satvik* (puros), *rajasik* (reales) y *tamasik* (oscuros-impuros) en las ofrendas a Jagannatha, incluidos los sustitutos de la carne y el licor (agua de coco en un cuenco de cobre) en sus comidas, ilustran el vínculo directo del culto con las formas tribales (*savars*) de adoración.³¹ La forma “pintoresca” de las imágenes es otra prueba de sus inicios tribales. El creador de las imágenes de Jagannatha estaba fuera del círculo del hinduismo y sabía poco de la iconografía hindú. “Dio forma y figura a su visión de un Dios en un trozo de madera, de manera espontánea y sin inhibiciones, fusionando los aspectos de omnivisión y omnisciencia en dos grandes ojos redondos”.³² Para el grupo de investigadores alemanes que trabajaron en Orissa en los años setenta, “la forma peculiar de las figuras de Jagannatha [es], sin duda, resultado de su origen tribal”, pero no porque dichas figuras sean características de una religión tribal, sino porque son “productos típicos del proceso de hinduización”.³³ Sushil Mukherjea define el proceso de

²⁸ G.C. Tripathi, “The daily puja ceremony of the Jagannatha temple and its special features”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, p. 301; Rajendra Kumar Mohanty, “Sri Jagannathanka chintare tantric bhabdhara”, *Sri Mandir*, Rath Yatra, número especial, 1994, pp. 76 y 77.

²⁹ *Ibid.*, pp. 302-305; G.C. Tripathi, “The influence of some philosophical systems on the mode of worship of Kṛṣṇa-Jagannatha”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 27, 1975, pp. 208 y 209, 216 y 217.

³⁰ Ganesh Prasad Parija, “Tantra devata Jagannath”, en Paramananda Adhikary (ed.), *Ama Jagannath Ama Sabhitya*, Cuttack, Banisri, 1977, p. 134. En “Vamadeva Samhita”, un manuscrito preservado en el archivo ORP en Heidelberg, Sankara (Siva) refiere a Parvati que Purusottama es la más grande de las *tirthas*, pues el cadáver de Parvati cayó ahí y empezó a ser venerado como Vimala. “Vamadeva Samhita”, ORP, ms. 204.

³¹ Beni Madhab Padhi, “Jagannathanka bhog-sebare sabar-sanskritir sanket”, *Sri Mandir*, Rath Yatra, número especial, 1988, pp. 3-5.

³² B.R. Patel, *The Torso*, Nueva Delhi, Prachi Prakashan, 1981, p. 47.

³³ Anncharlott Eschmann, “The vaisnava typology of Hinduization and the origin of Jagannatha”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, p. 100.

hinduización de la siguiente manera: “en épocas anteriores, los primitivos salvajes, conocidos como soaras o savars, adoraban la deidad de madera original. Ésta fue sustraída por los gobernantes, quienes la llevaron a Puri por sus intereses políticos. Al paso del tiempo, fue aceptada como un dios hindú”.³⁴ De acuerdo con Mukherjea, Jagannatha no tiene vínculo alguno con Vishnu-Krishna, sino que fue directamente tomado del Uyungsun, Dios Sol de las “tribus primitivas”.

El estudio antropológico de Behura y Dash sitúa a los descendientes directos de los adoradores originales de Jagannatha entre los savars suddhas “hinduizados” de Mayurbhanj. Los miembros de ese grupo, conscientes de su relación pasada con el Señor Jagannatha, no aceptan alimento alguno de un brahmán, así como “quienes entregan a una novia [Lalita] no aceptan nada de la casa donde se recibe a la novia”.³⁵ P.K. Kayak encuentra vínculos inextricables entre Jagannatha y el *adivasi* (literalmente, el morador original) en la leyenda, el aspecto, los rituales y el alimento de Jagannatha. Localiza el origen del culto en el oeste de Orissa, donde había una gran concentración de *adivasis*.³⁶ Por otra parte, en opinión de Pankaj Sahu la primacía otorgada a los *daitas* (siervos del templo que se creía eran descendientes de los savars) durante el festival del *nabakalebar* (nuevo cuerpo) y en el periodo entre el baño y el festival de los carros implica una muestra de reconocimiento y respeto por los orígenes tribales de Jagannatha.³⁷ Patnaik secunda esta idea, al señalar que los *daitas*, como familiares directos de Jagannatha, observan ciertos ritos funerarios durante la época del *nabakalebar*.³⁸

³⁴ Sushil Mukherjea, *Historicity of Lord Jagannath*, Calcuta, Minerva, 1989, p. 107.

³⁵ N.K. Behura y J. Dash, “Lord Jagannatham, the state deity and the savaras”, en K.C. Mishra (ed.), *Studies in the Cult of Jagannatha*, Bhubaneswar, Institute of Orissan Culture, 1991, pp. 232 y 233.

³⁶ P.K. Nayak, “Jagannath and the *adivasi*: Reconsidering the cult and traditions”, ponencia presentada en el coloquio internacional “Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and State in Orissa”, Heidelberg, junio de 1997.

³⁷ Pankaj Sahu, “Savar sanskriture Sri Jagannatha”, en Pathani Patnaik *et al.* (eds.), *Sri Ksetra: Sri Jagannatha*, vol. 3, Cuttack, Orissa Book Store, 1988, pp. 71-76. Asimismo, Prafulla Mahapatra considera que el festival de los carros es una “contribución” y continuación de la ceremonia de los savars. Prafulla Chandra Mahapatra, “Sri Jagannatha o *adivasi* sanskriti”, en Patnaik, *ibid.*, p. 80.

³⁸ Satyendra Patnaik, *Brahmanical Religion in Ancient Orissa*, Nueva Delhi, Ashish Publishing House, 1987, p. 100.

Nilakantha Das sugiere un posible origen jainista del culto y presenta una interpretación muy novedosa e ingeniosa para sustentar su idea.³⁹ La “Nilamdha” de las leyendas, afirma, era en realidad un pedazo de piedra negra a la que llamaban “Kalinga Jina”, el “símbolo de Jina en Kalinga [Orissa]”. Sin embargo, bajo los efectos del torrente de la teoría del Sunyabada (teoría del vacío) del budismo mahayana que inundó a Orissa, la Kalinga Jina “empezó a explicarse como Nila (negro, vacuidad) Ma (madre, energía creativa) y Dhava (blanco, es decir, el universo fenoménico)”.⁴⁰ De esta manera, “Nilamadha” representa la manifestación de la vacuidad en una apariencia fenoménica por obra del elemento madre o principio productor (Ma).⁴¹ Por último, S.R. Mukherji ha querido hallar un vínculo entre el Señor del Mundo y el cristianismo. Para él la imagen de madera de Jagannatha es similar al Cristo en la cruz de madera, y el ritual de *nabakalebar* corresponde al concepto cristiano de resurrección.⁴²

El debate continúa, pero los investigadores concuerdan en que el largo proceso de evolución que implica la absorción y asimilación de diversos elementos de adoración, la trinidad de Balabhadra, Jagannatha y Subhadra, vienen a ilustrar una armonía, una unidad (del saivismo, el vaishnavismo y el culto [sakti] a la Diosa) en el hinduismo. Algunos autores incluyen el madero no tallado, Sudarsan, que se alza junto con las tres deidades sobre el trono enjovado, para afirmar que la unidad no es de tres sino de cuatro. Se dice que esta *chaturdha murti* (imagen cuádruple) de Jagannatha, Balaram, Subhadra y Sudarśan representa a los cuatro Vedas: Sam, Rig, Yaju y Atharva, respectivamente.⁴³ El Purush Jagannatha no manifiesto se hace presente en Subhadra y Balabhadra. La primera es el poder-energía del mundo manifiesto; el segundo representa el enorme y cruel mundo, y Sudarsan, la raíz de la creación. Subhadra media entre el mundo crudo manifiesto y el mundo puro no manifiesto; ella se coloca

³⁹ Haridas Das (comp.), *Sri Sri Gaudiya Vaisnav Abhidhan*, Nabadwip, Sri Haribol Kutir, 1958, p. 1.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

⁴² S.R. Mukherji, “Jagannath cult and Christianity”, en D. Panda y S.C. Panigrahi (eds.), *The Cult and Culture of Lord Jagannath*, Cuttack, Rashtrabhasa Samavay Prakshan, 1984, pp. 51 y 52.

⁴³ Se afirma que esta interpretación es la de los Panchasakhas, los místicos medievales de Orissa. Dulendra Bhowmick, *Jagannath Kabini*, Calcuta, Ananda Publishers, 1992, p. 95.

entre Balabhadra y Jagannatha.⁴⁴ La constelación de la trinidad, de una hermana entre dos hermanos, es “única” en el panteón de los dioses y diosas hindúes, y hace que el culto de Jagannatha destaque del resto.⁴⁵ Y es la unidad del culto la que explica la universalidad y popularidad de Jagannatha. Así lo sostiene Stirling, un oficial e investigador británico:

Sin entrar en una profunda especulación sobre el origen, naturaleza y significado del culto de Jagannath, existe una razón lo suficientemente obvia del porqué todas las sectas debían unirse en armonía para ejecutar sus ceremonias religiosas, a saber, que el templo, en lugar de ser consagrado exclusivamente a una sola forma de la deidad Vishnu, es ocupado, en igualdad de condiciones, por las formas de tres de las divinidades más reverenciadas en la fe hindú. Balavadra o Baldeo, el hermano mayor [...] es identificado con Mohadev [...] y Suvada es una forma muy venerada de Devi o Kali, la energía femenina del anterior. Al resto de las deidades también se les permite ocupar nichos en templos, dentro de los recintos de la gran Pagoda, y a todas se les trata con tanto respeto que ni el más porfiado sectario, por un mínimo de decencia y congruencia, podría negarse a participar en la adoración general del lugar.⁴⁶

El universalismo y el sincretismo, los rasgos definitorios del poderoso Señor del Universo, están hechos para neutralizar y poner en su lugar una larga historia de luchas, confrontación y negociación.

PURI, UNA MORADA Y UN VADO

Puri, en su calidad de *tirtha* (vado o lugar de peregrinación), aparece mencionada por primera vez en el relato épico *Mahabharata*, y en trabajos posteriores, como el *Karma Purana*, se describen minuciosamente la

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Mayadhar Mansinha, “The cult of Lord Jagannath”, en Panda y Panigrahi, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁶ A. Stirling, “An account, geographical, statistical and historical of Orissa proper, or Cuttack”, *Asiatic Researches* (or *Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature*), vol. xv, 1825, p. 320 ; también citado en Maheswar Das, *The Temple of Jagannath: A Short Account*, Puri, Hindusthan Sahitya Mandir, 1948, p. 8.

santidad y gloria de Puri, a la que se refieren indistintamente como Nelachala, Sriksetra y Sri Purusottama Ksetra.⁴⁷ En los Puranas y Upapuranas se elogia largamente a Utkal Khand, o la tierra de Utkala (en otros tiempos llamada Kalinga u Odradesa, actualmente Orissa), como la morada favorable de los *devatas* (dioses), cuya “extensión total” es de “un *Tirth* ininterrumpido. Sus dichosos habitantes viven con la seguridad de que serán recibidos en el mundo de los espíritus, e incluso aquellos que tan sólo la visitan y se bañan en las aguas de sus ríos sagrados obtienen el perdón de sus pecados, aunque sean grandes como montañas”.⁴⁸

El río Vaitarani, el fétido río de la vida y la muerte, separa este territorio sagrado de Odradesa de sus alrededores seculares.⁴⁹ El peregrino hace una pausa a la orilla del río: “Tras él está el mundo secular [...] frente a él, la tierra prometida que le han enseñado a ver como un lugar de preparación para el cielo”.⁵⁰ A orillas del río se alza el santuario al Señor Yama, el rey de la muerte. El peregrino rinde honores a Yama y cruza el río, conquistando así simbólicamente a la muerte, en preparación para el otro mundo. Del otro lado del río se encuentran cuatro lugares de peregrinación, cada uno con su propia deidad regente: Virajaksetra, Arkaksetra, Haraksetra y Vishnuksetra. Al cruzar el río, el peregrino pisa la tierra de Parvati (Viraja), la esposa de Siva, quien preside sobre Jajpur, la ciudad del sacrificio. Al sureste de Virajaksetra se extiende la tierra del dios-sol (Arka), mientras que Siva, el Todo Destructor, gobierna el suroeste, estando sus templos principales en Bhubaneswar. “Al sur de estas tierras se halla la región de peregrinaje amada por Vishnu, conocida en todas las aldeas de la India y por toda nación civilizada de la tierra como la morada de Jagannatha, el Señor del Mundo”.⁵¹

⁴⁷ K.N. Mahapatra, “Religious cults of India and Jagannatha”, *Orissa Historical Research Journal*, número especial, 1982, p. 45. Sin embargo, Behera sostiene que en el *Mahabharata* no se hace mención alguna de Puri, aunque sí se alude a la *tirtha* de Viraja en Jajpur. K.S. Behera, “Remoteness of Purushottam-Jagannath at Puri”, *Orissa Past and Present*, vol. 4, núm. 9-10, 1991, p. 18. Patnaik afirma que Jagannatha y Puri no entran a formar parte de la tradición brahmánica sino hasta la época de las últimas Puranas. Satyendra Patnaik, *Brahmanical Religion in Ancient Orissa*, op. cit., pp. 98 y 99.

⁴⁸ *Kapila Samhita*, citado en Stirling, op. cit., p. 166.

⁴⁹ Fuller sostiene que todas las *tirthas* implican una referencia al río Vaitarini, “que corre entre la tierra y el inframundo gobernado por Yama”. C.J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 207.

⁵⁰ Stirling, citado en Maheswar Das, op. cit., p. 3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 4.

La morada tiene la forma de una *zankha* o concha, la marca de Vishnu. “El diámetro del círculo simbólico más grande [de la concha] abarca la distancia de 13 kilómetros y el Sankhaksetra tiene una extensión de 8.5 kilómetros y abarca hasta el lecho marino”.⁵² La concha tiene tres partes, de las cuales el centro, el *antarvedi*, es el más importante y sagrado. Vishnu reside ahí en su gloriosa forma del Señor del Universo. El *antarvedi*, que es tan sagrado como el corazón de Vishnu, es protegido por ocho *saktis* (diosas, manifestaciones de la energía productiva femenina) y ocho *sivas*, colocados en las ocho direcciones del pueblo. Vishnu creó a Sri Gouri (Parvati) de su propio cuerpo y la presentó a Rudra (Siva). Bajo la dirección de Vishnu, Sri Gouri adoptó ocho formas distintas para proteger el *ksetra*. Las ocho *saktis* son: Mangala, Vimala, Sarvamangala, Ardhasini or Mausima, Alamba o Alamchandi, Marichika, Kalaratri y Chandrarupa. Las ocho manifestaciones de *sakti* incitaron a Rudra a manifestarse él mismo en ocho formas, por lo que rezó a Vishnu, quien creó entonces los ocho *sambhus* para que lo rodearan: Kapalamochana, Ksetrapala, Jameswara, Markandeya, Isana, Vilvesa, Nilakantha y Vatesa.⁵³ La devoción de Gouri y Rudra inspiraron a la consorte de Vishnu, Sri-Lakshmi (o la consorte de Sri Krishna, Sri Radha), quien enalteció la gloria de Sankhaksetra con su poder y energía. Sankhaksetra se convirtió en Sriksetra.⁵⁴

El *Padma Purana* presenta una explicación ligeramente distinta del significado de Sriksetra y Sankhaksetra, de acuerdo con el cual los vaishnavas, en la era de Kali, se dividían en cuatro sectas: Sri (Lakshmi), Brahma (Brahma), las cuatro Sanakas (Sanak, Sanatan, Sanandan y Sanat Kumar) y Rudra (Mahadev-Siva). Cada una de ellas dice tener un derecho especial sobre una de las cuatro moradas del Señor Vishnu y sobre uno de los cuatro instrumentos que sostiene en sus cuatro brazos. La secta de Sri, con su derecho sobre la concha, impera en la morada de Purushottama (Jagannatha). Por ello es Sriksetra y Shankhaksetra.⁵⁵

El nombre de Puri viene de *pura* (morada) del Señor. Puri, explica Ganguly, “es el asiento de Jagannatha, el Señor del Universo; la santidad de ese lugar existe desde el periodo prehistórico al que las tradiciones no pueden

⁵² Starza, *op. cit.*, p. 8.

⁵³ *Ibid.*, pp. 8 y 9.

⁵⁴ Bidyabinod, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁵ Rabindranarayan Misra, *Mahalakshmi Mahaprasad Mahaprabhu*, Cuttack, Kahan Prakashani, 1995, pp. 13 y 15.

alcanzar”.⁵⁶ En *Srichaitanya Bhagabat*, la biografía del gran devoto medieval Sri Chaitanya, el propio Sri Krishna narra a Siva las glorias de Puri:

¡Oh, Siva! Permite que te hable del lugar que yo más amo, Puri, cuya grandeza nadie conoce. [Se localiza] a orillas del río Sindhu, junto al que crece la raíz de un árbol banyano, llamado *neelchal*, y es un sitio muy hermoso. *Kal* [tiempo/destrucción] es capaz de desintegrar el universo ilimitado, pero no puede hacer daño alguno a ese lugar. Ahí es donde yo moro en todas las eras; ahí tomo mis alimentos cada día. Dormir ahí es equivalente a obtener los beneficios del *samadhi*; recostarse ahí produce el mérito del *pranam*, eso dicen los Vedas; al pasear ahí uno adquiere mérito como si circundara a la deidad, y cualquier palabra pronunciada en ese lugar está cargada con el poder del canto de mis alabanzas. Ese sitio recibe su nombre de mí y es el más cercano a mi corazón. Quienquiera que reside ahí es como yo. Yama (el Señor de la Muerte) no tiene ahí ninguna autoridad; yo soy quien decreta el bienestar de todos los que ahí moran.⁵⁷

Esta descripción de Puri se aproxima a lo que Sopher llama la “visión aérea simulada o del ojo de dios”, que se caracteriza por un marcado alejamiento con respecto a la realidad del lugar.⁵⁸ Ese tipo de retratos del lugar sagrado, prosigue Sopher, no refieren “ciertos aspectos de su vida y cultura que son elementos muy notables en las descripciones hechas por otros observadores menos devotos”.⁵⁹ Como ejemplo, cita la descripción que hace Patnaik de los “rasgos terrenales” de Puri, entre los que cita “el hedor y hacinamiento en los albergues para peregrinos en Puri, la nauseabunda contaminación de muchos de los estanques sagrados [...] la multitud de leprosos y enfermos, el horrible espectáculo de cuerpos parcialmente cremados y enterrados con descuido en las arenas del Svargadvara, la ‘puerta al cielo’”.⁶⁰ Sin embargo, ¿podemos diferen-

⁵⁶ Mohan Ganguly, *op. cit.*, p. 398.

⁵⁷ Esta descripción de la gloria de Puri es notablemente similar a la de Benares. Diana L. Eck, *Banaras: City of Light*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 322.

⁵⁸ David E. Sopher, “The message of place in Hindu pilgrimage”, en R.L. Singh y Rana P.B. Singh (eds.), *Trends in the Geography of Pilgrimages: Homage to David E. Sopher*, Benares, Benares Hindu University, 1987, p. 9.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 10; Nityanand Patnaik, *Cultural Tradition in Puri*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1977, pp. 4-7.

ciar realmente las geografías mítica y “real” de Puri? ¿Acaso los mitos y lo mágico no se mezclan imperceptiblemente en la idea y expectativas que tiene el peregrino o el visitante en relación con el lugar? ¿Y acaso dichas expectativas no determinan en gran medida la observación y la experiencia vividas?⁶¹

Aunque es útil ser críticos con respecto a las imágenes exageradas y románticas de los sitios de peregrinación que presenta la literatura sacra, es igualmente importante cuestionar las ideas del “observador menos devoto” y tener en mente el carácter profundamente subjetivo de la forma como se experimenta un lugar.⁶² Para un camión lleno de peregrinos de Rajasthan, que hacían una larga excursión de *darśan* (viaje hecho con la intención expresa de ver a dios y ser vistos por él), el *dharmashala* (albergue para peregrinos) en Puri fue todo un lujo. Ellos “gozaron durmiendo bajo techo en los cuartos del *dharmashala*, que tenían ventiladores eléctricos de techo y grifos de agua”.⁶³ Por su parte, Rösel, etnógrafo alemán, afirma que la austeridad y desnudez son los rasgos característicos de las pensiones para peregrinos de Puri.⁶⁴ Para los peregrinos de Rajasthan el océano, más que Jagdish (Jagannatha), era “el punto culminante de su jornada”.⁶⁵ Era ahí a donde siempre regresaban durante su estancia

⁶¹ Las entrevistas que hicieron Jha, Vidyarthi y Saraswati a los “peregrinos” de Kashi revelan un hecho notable. Según afirman los autores, éstas dejan claro que “la mayoría de los peregrinos no tienen conocimientos adecuados de la geografía sagrada de Kashi; sólo 42% supo reconocer correctamente la frontera de la *kshetra* de Kashi, según la describen las escrituras. Pero el hecho de que 99% hubiera oído hablar de la *mahatmya* de Kashi (ya fuera por boca de aldeanos y parientes o por medio de especialistas y literatura de lo sagrado), antes de llegar al lugar da cuenta de la fuerza de los medios de comunicación tradicionales”. Makhn Jha, L.P. Vidyarthi y B.N. Saraswati, *The Sacred Complex of Kashi: A Microcosm of Indian Civilization*, Delhi, Concept Publishing Company, 1979, p. 128.

⁶² Diana Eck distingue entre el observador “occidental” y el peregrino “hindú” para explicar las distintas visiones de Benares. Pero, aunque esa diferenciación da un lugar preponderante al significado de lo que la gente “ve”, impone a todos los peregrinos hindúes el peso de la “tradición”, lo que hace que su “ver” y sus experiencias resulten monolíticos y monocromáticos. Eck, *Banaras*, *op. cit.*, pp. 8-25.

⁶³ Ann Grodzins Gold, *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1988, p. 281.

⁶⁴ Jakob Rösel, *Der Palast der Herren der Welt: Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel-und Pilgerstadt Puri*, Munich, Weltforum Verlag, 1988, pp. 60 y 61.

⁶⁵ Gold, *op. cit.*, p. 281. Gold menciona que estos peregrinos siempre se referían a Jagannatha como Jagdish y a menudo empleaban indistintamente ambos términos para aludir tanto a la deidad Jagannatha como a Puri, su morada.

de dos días, y no al templo de Jagannatha, cuando la primera *darśan* (visión) concluía. Las ilimitadas aguas del mar les impresionaban más que “Jagdish y los iconos acompañantes, con sus miembros amputados”.⁶⁶ Entonces, ¿estos peregrinos se comportaban como turistas? ¿O acaso el océano y Jagannatha se unían para crear una imagen de Puri-Jagannatha como una enorme y vasta *tirtha*? Cuando a un miembro del grupo se le preguntó cuál era la *tirtha* más grande, éste respondió Jagdish, sin dudar, y era así porque “el océano es inmenso”.⁶⁷ La *darśan* de Jagdish y la *darśan* del mar y el “atractivo de las olas” (*lahar lena*) eran partes vitales e inextricables de la experiencia combinada de Puri. El encuentro con el mar suscitaba un espíritu de carnaval, en el cual el fervor religioso se mezclaba imperceptiblemente y en ocasiones se saturaba de él.⁶⁸ La fusión de lo mundano y lo sagrado está ilustrada en el relato de Patnaik, quien concluye su sección con los “rasgos terrenales” de Puri, en contraste con su fervor religioso, que está “siempre despierto”, claro testimonio de su importancia invariable “en el mapa sagrado de la India”.⁶⁹

El pueblo actual de Puri, la capital del distrito de Puri, está situado en el litoral oriental de Orissa, a 500 kilómetros de Calcuta y 770 de Benares, por ferrocarril; tiene una superficie de 16.84 kilómetros cuadrados y una población de 157 837 habitantes, según el censo de 2001.⁷⁰ Puri es, en realidad, una mezcla singular de espacios abiertos y barrios hacinados, inmundicia y belleza, placer y pasión, donde la rutina y el relajamiento, el lujo y la austeridad van de la mano. La extensa playa, que corre de Chakratirtha a Svargadwar, en dirección este-oeste, está sembrada de hoteles y posadas equipadas para satisfacer las necesidades de los indios diaspóricos que pasan sus vacaciones en India y los empleados de clase media de un banco, una oficina de gobierno o una escuela o universidad que hacen un viaje de descanso corto con su familia. Casi a un kilómetro de Svargadwar, en perpendicular a la playa, está la *bada danda*, la gran carretera de Puri. Es un núcleo de actividad; en uno de sus extremos se encuentra el templo de Gundicha, el destino de los *raths* (carros o carruajes) durante el *rath yatra*, y en el otro el templo de Jagannatha. La terminal de camiones urbanos cerca del templo de Gundicha mantiene

⁶⁶ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Rösel, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁹ Nityanand Patnaik, *op. cit.*, pp. 10 y 11.

⁷⁰ *Census of India*, 2001.

la parte relativamente menos aglomerada de la *danda* llena de actividad. Cerca del templo, las tiendas y puestos de todo tipo, con sus clientes y parroquianos, dificultan el tránsito sobre la amplia avenida para los peatones y las carretas tiradas por hombres. El palacio del rajá de Puri se halla frente al templo, a una corta distancia, y junto a él hay un centro comercial. Los *dharmashalas* y hoteles manejados por los guías de peregrinos, la oficina de administración del templo, los restaurantes, puestos de comida, bibliotecas y salas de cine aumentan la grandeza de la avenida.

Los barrios residenciales, o *sahis*, se ubican a ambos costados del templo, siendo más numerosos los que se encuentran al frente, que los de atrás. Éstas son las áreas conocidas por sus calles estrechas y drenajes abiertos, enjambres de moscas y hordas de toros. Pero el hedor no es necesariamente insoportable y los toros pueden ser manejados con precaución. Los templos se mezclan con las antiguas y nuevas casas de los *sahis*, la mayoría de las cuales tienen pintada la trinidad de Jagannatha cerca de su puerta frontal. Las escuelas, universidades, oficinas gubernamentales, el ayuntamiento, la residencia del administrador del templo y las casas de otros funcionarios se hallan intercalados con los *sahis*, cerca del templo. Éstos y los barrios cercanos a la playa muestran el papel de Puri como un centro administrativo, y los nuevos edificios que se alzan más allá del templo de Gundicha llevan la impronta del pujante distrito.⁷¹

Cientos de *matas* (templos), pertenecientes a las órdenes Vaishnavite y Saivite, así como a los seguidores de Nanak y Kabir, tachonan el mapa de Puri, aumentando la fama de universalidad de Jagannatha y la suprema importancia de Puri como lugar de peregrinaje. Los *matas* fueron originalmente fundados “con el propósito de impartir educación a los *chelas* o discípulos y de alimentar a los viajeros, a los ascetas y a los mendigos”.⁷² La mayoría de los *matas* están vinculados con el culto a Jagannatha y tienen varios *sebas* o servicios que se ofician en el templo. Entre éstos, los *matas* de Jagannathballava, Raghavdas, Shri Ramdas, Emar, Uttarparsva y Orissa son los que tienen la relación más estrecha con los rituales diarios y festivales del templo de Jagannatha. Cerca de éstos se encuentran los estanques “sagrados”, los cuales, según Patnaik, “no son otra cosa sino reservorios estancados, llenos de brotes confervoides [*sic*]

⁷¹ La población total de Puri aumentó de los 125 199 habitantes registrados en el Censo de 1991, a 157 837 habitantes (82 269 hombres y 75 568 mujeres) en el Censo de 2001.

⁷² Senapati, *op. cit.*, p. 811.

y montones de basura que emiten gases nauseabundos”,⁷³ pero cuyas *tirthas* de agua son visitadas por los peregrinos, que se bañan en ellas.⁷⁴ La mayor *tirtha* de agua de Puri es el océano, cuyas aguas infinitas atraen tanto a peregrinos como a turistas, desvaneciendo la distinción entre ambos y volviéndola irreconocible. El océano hace de Puri lo que es: un lugar que desafía toda clasificación, a la vez un lugar prominente de peregrinación y un pujante sitio turístico.⁷⁵ Según el Censo de 1961, la combinación de un lugar de peregrinación que es también un centro vacacional incrementa el atractivo de Puri y lo hace “un sitio interesante y placentero para vivir un cambio breve en las estaciones calurosa y fría”.⁷⁶ Sin embargo, como se informa a los turistas, el momento en que se celebra el festival de los carros “no es tan agradable”, pues es la temporada de lluvias. Entonces, ¿solamente los peregrinos asisten al festival de los carros y son sólo turistas los que visitan Puri el resto del año? Los guías de peregrinos dicen otra cosa. Quienes visitan Puri durante el festival de los carros son predominantemente bengalíes; muchos rajasthanis llegan en enero y febrero, en su viaje de regreso del festival de Ganga Sagar, en el oeste de Bengala, y quienes suelen participar en el *dol yatra*, celebrado en primavera, son personas del norte de la India.⁷⁷ En cuanto a los turistas que llegan a la región a lo largo del año, una *darśan* de Jagannatha es una parte esencial de su visita a Puri.

⁷³ Nityanand Patnaik, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁴ No sólo “el observador menos devoto” encuentra suciedad en los estanques. Un etnógrafo que se hizo pasar por “peregrino” describe vívidamente su experiencia al bañarse en uno de esos estanques sagrados de Kerala, en su peregrinación hacia el templo de Ayyappan, en Safari Malai: “Me tapé la nariz, cerré los ojos, apreté los labios entre los dientes, conté uno, dos, tres, mascullé el nombre de Ayyappan en mi garganta y me zambullí en el agua sagrada”. Luego del chapuzón, “salté tan rápido como pude, por temor a que vomitara en una alberca pública y la contaminara [...] A medida que me acercaba a la orilla, todas las otras sensaciones desaparecían [...] sólo quedaba yo y el agua flemosa que me rodeaba”. Daniel, *op. cit.*, pp. 261 y 262.

⁷⁵ Jha, Vidyarthi y Saraswati también señalan, con relación a Kashi (Benares), que es “sumamente difícil disociar” el complejo sagrado de la “estructura del complejo ‘secular’”, y sostienen que “la relación intrínseca entre lo sagrado y lo secular se refleja verdaderamente en el complejo cultural de Casi”. Jha, Vidyarthi, Saraswati, *op. cit.*, pp. 147 y 148. Algo semejante afirma Eck, *Banaras, op. cit.*

⁷⁶ M. Ahmed (ed.), *Census of India, 1961, Orissa, District Census Handbook*, vol. III, Puri, Nueva Delhi, 1964, p. 53.

⁷⁷ Entrevista a Kanu Panda, Puri, febrero de 1994. Lo mismo informaron otras autoridades responsables de los rituales con quienes hablé en el curso de varias visitas.

EL TEMPLO Y LOS RITUALES DEL TEMPLO

El templo de Jagannatha es una estructura imponente, construida en el estilo arquitectónico *rekha*. Su enorme aguja curvilínea, la *sikhara*, con una altura de 38 metros y adornada con una bandera y un disco, llama la atención desde una gran distancia. Fiel al sentido de la palabra *sikhara*, pico de montaña, “la cúspide del templo se asemeja a una serie de ‘estribaciones’, en donde las *sikharas* más pequeñas se apilan o se montan unas sobre otras, hasta su culminación final” en el disco, el anillo dentado de piedra en la parte más alta del templo.⁷⁸ Como una montaña, la aguja se estira hacia lo alto para alcanzar el cielo, forjando así una unión del cielo y la tierra. Paso a paso, nivel a nivel, la aguja conduce el ojo y la mente del devoto desde este mundo a los mundos superiores.⁷⁹ La imagen de la prominente aguja que se eleva hacia el cielo, llevando con ella el mensaje de lo que se encuentra más allá, genera en los devotos peregrinos un sentimiento de profunda referencia. Los embarga una sensación de alegría y abandono, una pasión súbita al sentir la proximidad de su amado señor. Así, el poeta Chandidas evoca líricamente la intensidad de la emoción que experimenta Chaitanya al mirar la aguja del templo: “Mahaprabhu Chaitanya cayó de rodillas cuando vio la aguja. Nunca en mi vida había yo presenciado un llanto semejante; eran tantas sus lágrimas que el piso se hizo lodoso. Mientras gritaba: ‘¡Oh, Señor Jagannatha!’, la tierra se empapaba con sus lágrimas. Sollozando sin control, abrazaba a todo aquel que se le acercaba”.⁸⁰

Según la tradición, el actual es el tercer templo de Jagannatha construido en el mismo sitio. El legendario rey Indradumnya erigió el primero; Yajati Keshari, el segundo, y Chodaganga Deva, de la dinastía Ganga, el tercero. La identidad de Indradumnya no ha sido aún plenamente determinada,⁸¹ mientras que algunos historiadores identifican a

⁷⁸ Diana Eck, *Darśan: Seeing the Divine Image in India*, Pennsylvania, Anima Books, 2a. ed., 1985, pp. 62 y 63.

⁷⁹ Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, vol. 1, reimpr., Delhi, Motilal Banarsidass, 1980, p. 6.

⁸⁰ Chunilal Basu, *Neelachal*, Calcuta, Jyoti Prakash Basu, 1926, pp. 78 y 79.

⁸¹ El registro de las referencias a Indradumnya que aparecen en los Puranas y en el *Mahabharata*, así como los intentos por determinar su identidad, se encuentran en Surya Narayan Dash, *Jagannath Mandir o Jagannath Tattwa*, Cuttack, Friends' Publishers, 4a. ed., 1985, pp. 45-58.

Yajati Keshari con Yajati I de *somavamsa* (dinastía lunar), que gobernó Orissa antes que los Gangas,⁸² y se acepta en general a Chodaganga como el arquitecto del templo actual.

Manmohan Chakravarti, magistrado suplente de Gaya, fue el primero en hacer, hacia finales del siglo XIX, un intento serio por determinar la fecha de construcción del templo e identificar al gobernante bajo cuya égida fue edificado.⁸³ Chakravarti basó sus hipótesis “en inscripciones recientemente descubiertas”, a saber, los platos de cobre de Ganga-vamsa, en Orissa. Chakravarti identifica al Gangecvara de los platos de cobre con Chodaganga, quien ordenó la construcción de un templo a Purushottama (Jagannatha) cerca de la costa marítima. El templo “existió alrededor del año 1090 d.n.e. y debe de haber sido construido entre 1085 y 1090 d.n.e.”.⁸⁴ Pero, aunque se atribuye a Chodaganga Dev la construcción del templo, ciertas investigaciones recientes apuntan a un periodo posterior, el siglo XVII, como el momento de la construcción. Se piensa que ésta inició hacia finales del reinado de Chodaganga, posiblemente después de 1135.⁸⁵ Anangabhima Dev III, sucesor de Chodaganga Dev, quien hasta hace poco se consideraba el constructor del templo,⁸⁶ tal vez dio los toques finales a la estructura iniciada durante el reinado de su predecesor.⁸⁷ Anangabhima ofreció ritualmente su reinado a Purushottama, y lo gobernó bajo su *adesa* (orden divina) y como su

⁸² Heinrich von Stietencron, “Early temples of Jagannatha in Orissa: The formative phase”, en Eschmann, Kulke, Tripathi, *op. cit.*, p.19.

⁸³ M.M. Chakravarti, “The date of Jagannath temple in Puri, Orissa”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LXVII, núm. 4, 1898, pp. 328-331.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 331.

⁸⁵ Von Stietencron, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁶ El número 1824 del *Asiatic Journal and Monthly Register for British India and its Dependencies*, en su relato sobre Jagannatha señalaba: “Rajah Anung Bheern Deo erigió el templo de Juggernath, que fue terminado en 1198 d.n.e.”, opinión que comparten muchos estudiosos oriya del siglo XX. Véanse, por ejemplo, Harekrishna Mahatab, *History of Orissa*, 1960, pp. 504-526; Mahapatra, 1979, pp. 49-51, y K.C. Mishra, *The Cult of Jagannatha*, Calcuta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1971, pp. 30-34.

⁸⁷ Andrew Stirling menciona que “el edificio actual fue terminado en 1198 d.n.e., a un costo de entre 40 y 50 galones de rupias, bajo la superintendencia de Param Hans Bajpoi, ministro del rajá Ananga Bhim, Deo, quien fue sin duda el más ilustre de todos los príncipes Gajapati de Orissa”. Stirling, *op. cit.*, p. 315. El grupo de investigadores de Alemania, en particular Hermann Kulke, determinó definitivamente que fue Chodaganga Dev quien construyó el templo.

rauta (delegado o virrey).⁸⁸ Se ha dicho que dicha ofrenda se debió a un conflicto inminente con el gobernante islámico de Delhi. Anangabhimha se proclamó representante del Dios Purushottama (Jagannatha), a cuyos augustos pies puso el reino de Orissa para inspirar a sus súbditos “sentimientos de devoción y patriotismo hacia el Señor Jagannatha”. Desde entonces, el reino de Orissa es *samrajya* (imperio) de Purushottama (Jagannatha), siendo éste el *rashtradevata*, deidad regente, y protector de Utkala.⁸⁹ También se le llegó a relacionar con su hermano mayor Balabhadra y su hermana Subhadra.⁹⁰ De nuevo, fue Anangabhimha quien hizo construir varios *matas* alrededor del templo principal y asignó a las cabezas de aquéllos la responsabilidad de oficiar servicios rituales en el templo.⁹¹ Los gobernantes subsecuentes continuaron mostrando diversos grados de devoción hacia esta deidad, que siguió ganando preeminencia. El rey Kapilendra, de la dinastía solar, dedicó el reino de Orissa a Jagannatha, construyó la muralla que circunda al templo, dispuso que se cantara el *Gesta Govinda*, del poeta Jayadeva, dentro del templo y asignó a las *devadasis* la tarea de cantar y danzar.⁹² Fue en la época de Kapilendra cuando Jagannatha se convirtió en la deidad suprema, lo cual se refleja en el nuevo nombre que se le dio, al cambiar de Purushottama (Ser Supremo) a Jagannatha (Señor del Universo). Puri surgió como el sitio más importante de peregrinación de Orissa, mientras que Bhubaneswar y otros lugares fueron relegados.

⁸⁸ Kulke, “Early royal patronage of the Jagannath cult”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, pp. 152 y 153; Kulke, *Jagannatha Kult und Gajapati Konigtum: Ein Beitrag zur Geschichte Religiöser Legitimation Hinduistischer Herrscher*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979, pp. 49-52; Kulke, “King Anangabhimha III”, *op. cit.*, p. 17. Kulke hace un análisis de las causas que condujeron a Anangabhimha III a llevar a cabo la ofrenda ritual de su imperio.

⁸⁹ Mahapatra, “Antiquity of Jagannath-Puri”, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁰ Kulke, “King Anangabhimha III”, *op. cit.*, pp. 18-21. Kulke señala que antes de que se hiciera la ofrenda ritual en 1230 d.n.e., se decía que Purushottama vivía en su *ksetra*, con su esposa Kamala o Lakshmi. No fue sino hasta que Balabhadra entró en escena cuando Lakshmi fue sustituida por la hermana Subhadra, pues, de acuerdo con la tradición hindú, un hermano mayor siempre mantiene una relación de total apartamiento de la esposa de su hermano menor.

⁹¹ Jagabandhu Singha, *Pracheen Utkal*, vol. 2, Bhubaneswar, Orissa Sahitya Akademi, 1982, p. 87. Este libro también refiere las donaciones de tierras que hicieron los gobernantes de Orissa al templo de Jagannatha desde la época de Chodaganga.

⁹² Orissa Cultural Forum, *op. cit.*, pp. 79 y 80.

El templo de Jagannatha se halla en una inmensa superficie cuadrangular, con dos recintos, separados por una muralla exterior y una interior. La muralla exterior, llamada Meghnad Prachir, con una extensión de 203 por 195 metros y una altura de entre seis y 12 metros, tiene una entrada en los cuatro costados: Simhadwar (Puerta del León) en el este; Hastidwar (Puerta del Elefante) en el norte; Aswadwar (Puerta del Caballo) en el sur, y Khanjadwar (Puerta del Tigre) en el oeste. Al frente de la entrada principal en el este, la Simhadwar, llamada así por los dos leones que la flanquean, se encuentra el pilar de piedra negra, *arunstambha* (pilar solar). Éste, junto con la Puerta del León, está situado sobre la *bada danda*. El *arunstambha* tiene la misma altura que el *ratnabedi* (trono enjoyado) de la trinidad de Jagannatha; fue llevado del templo de Konark en el siglo XVIII por los marathas.

El templo de Jagannatha es “el más alto que aún sobrevive en Orissa”.⁹³ Tiene cuatro componentes: el *bhoga mandap* (una estructura en la que se colocan las ofrendas a Jagannatha), la *nat mandap* (sala de danza), la *jagamohan* (sala de audiencias), y el *vimala/garbha griha* (santuario interior que contiene las imágenes). Lo primero que hacen los peregrinos y visitantes al llegar a la morada sagrada es quitarse los zapatos cerca del *arunstambha*, lavarlos y después entrar. El cuerpo se limpia simbólicamente; la mente experimentará una elevación gradual a medida que atraviese las diversas partes del templo que llevan al santuario interior, hasta que se encuentre lo suficientemente pura para estar en presencia del Señor del Universo.

Por lo general, la *darśan* (ver, visión) y presentación de respetos inicia con Patitpaban, el salvador de los caídos. Un príncipe de la dinastía Bhoj, gran devoto del Señor Jagannatha, se enamoró de una princesa musulmana, a consecuencia de lo cual se le negó la entrada al templo. Pero, ¿cómo podría sobrevivir el príncipe sin ver cada día a su señor? El señor omnisciente fue al rescate de su devoto; Jagannatha tomó la forma de Patitpaban y concedió la *darśan* al príncipe cerca de la entrada Simhadwar. Desde entonces, la imagen de Patitpaban ha sido esculpida cerca de la puerta para permitir a los musulmanes, cristianos y miembros de las castas inferiores (quienes hasta la indepen-

⁹³ G.C. Chauley, “Conservation of lord Jagannath temple at Puri”, *Sri Sri Jagannath. The Symbol of Syncretic Indian Culture*, Puri, Sri Jagannath Research Library and Central Institute, s.f., p. 31.

dencia de la India no tenían derecho de entrar en el templo) un vislumbre del gran Señor. En el otro extremo del pasaje, Hanuman (mono devoto de Rama-Krishna) está de pie viendo hacia Patitpaban. Él también recibe los debidos honores, junto con el salvador de los caídos. El pasaje se abre hacia los 22 escalones (*baisi pahacha*) que suben hasta el recinto interior y luego hasta el templo principal. El ascenso es simbólico: los 22 escalones, sumados a los cinco que se encuentran cerca de la entrada al *nat mandap* del templo, representan las 27 pasiones y emociones que experimentan los seres humanos. Con cada escalón que se sube, se conquista una emoción y se vence una pasión, y al llegar al vigesimoséptimo escalón, la mente se encuentra calmada y ausente de toda pasión. Ahora el devoto está listo para ir al encuentro del Señor.

Los *baisi pahacha* son sumamente sagrados. Por siglos, el Señor del Universo ha “andado” esos escalones, al salir y entrar en el templo durante el *rath yatra* (festival de los carros), y el “toque” sagrado de dios les otorgó poderes curativos especiales. Todos los males se curan al acostarse o rodar por ellos. Los devotos oriyas a menudo llevan ahí a sus hijos recién nacidos o pequeños y los recuestan sobre los escalones para asegurarse de su bienestar en este mundo. Además, la escalinata está aún más santificada por la presencia de Kasi Biswanath, el hermano mayor de Jagannatha. Biswanath (Siva) estaba tan intrigado por la fama de Puri, como lugar de peregrinaje, que decidió visitarlo. Cuando llegó a Puri y se aproximaba al templo, Jagannatha salió de su morada para recibir a su hermano en la escalinata. Como un hermano menor respetuoso y leal, Jagannatha pidió a Biswanath que se quedara para que los peregrinos que llegaran al templo pudieran tener primero su *darśan*.⁹⁴ Este relato es también narrado por los *pandas* para evidenciar tanto lo redundante que resulta acudir a otros lugares de peregrinación después de haber visitado

⁹⁴ Esta historia, que me narró mi *panda*, tiene una versión diferente en un texto escrito. Se dice que había una vez un sabio saiva, de Puri, que tenía grandes deseos de ir a ver a Kasi-Biswanath a su morada en Benares, pero una enfermedad súbita le impidió cumplir tal deseo. Cuando el desilusionado sabio se quedó dormido, Siva se apareció en su sueño y le pidió que adorara la *linga* de Puri como lo había hecho antes, pues era lo mismo que adorar a Biswanath en Benares. R.K. Das, *Legends of Jagannath Puri*, Bhadrak, Pragati Udyog, 1978, p. 42. Aunque la historia es distinta de la que me contó el *panda* Kanu, su propósito es el mismo, a saber, demostrar la eficacia de Puri como lugar de peregrinación.

Puri como la superioridad de Jagannatha Puri sobre Biswanath Kasi (Benares). Es interesante señalar que Biswanath mira hacia el oeste mientras que las otras deidades ven hacia el este. Una explicación obvia es que Jagannatha detuvo a Biswanath en la escalinata cuando se aproximaba al templo principal, por lo que este último permanece mirando hacia el templo. Pero también ese hecho tiene un significado filosófico más profundo: los dos hermanos (Siva, el destructor del mundo, y Jagannatha, el creador y preservador del mundo) están enfrascados en un juego eterno de disolución y renovación. Siva mira hacia el sol que se pone en el oeste, simbolizando la oscuridad y el fin de la creación, y Jagannatha ve hacia el sol naciente en el este, recreando así lo que Siva destruyó la noche anterior.

Rama Chandra y Narasimha acompañan a Biswanath en la escalinata. La famosa cocina de Jagannatha se encuentra a la izquierda del vigesimosegundo escalón.⁹⁵ En su manifestación como Jagannatha, Vishnu come aquí, de la misma forma como duerme en Dwarka (en el oeste), se levanta en Badrinath (en el norte) y se acuesta en Rameswaram (en el sur). Antes de entrar en el recinto interno del templo, el devoto echa una mirada a la cocina del Señor, donde se prepara la ofrenda más importante para la deidad. La cocina es, en efecto, un lugar lleno de actividad: 300 hornos trabajan al mismo tiempo, mientras 500 cocineros preparan el *bhog* (ofrendas de alimentos) del Señor, que se convierte en el *mahaprasad* después de que la deidad lo ha gustado. La cocina no tiene ventanas, sino sólo unos pequeños agujeros de ventilación. Los visitantes apenas si pueden penetrar en la oscuridad del interior y aguzar la vista para echar una mirada a los cazos apilados unos sobre otros, como pirámides sobre las brillantes flamas. Cada hoguera tiene una superficie que puede contener cinco platos colocados en forma de diamante (uno al frente, otro atrás y tres en medio). Los cazos se colocan uno sobre otros, hasta alcanzar varios metros de altura. Abundan las historias sobre la forma “misteriosa” en que el arroz, las lentejas y los vegetales colocados en los cazos de hasta arriba se cocinan antes que aquellos contenidos en los cazos inferiores. Un oficial inglés del siglo XIX explicaba así el misterio: “ellos [los cocineros] cambian los de hasta arriba durante el proceso de cocción, de tal manera que todos estén lis-

⁹⁵ La cocina anterior, de 89 metros de largo por 69 metros de ancho, fue remplazada por una nueva, cerca de ella, de más o menos las mismas dimensiones.

tos al mismo tiempo”.⁹⁶ Un pasaje conduce de la cocina al *bhoga mandap* (sala de ofrendas), ubicado en el recinto interno, dentro de la segunda muralla, llamada Karma Prachir. A la mitad entre la cocina y el *bhoga mandap* se encuentra *agni devata* (el Dios del Fuego), quien cumple una muy importante tarea, a saber, verificar que la comida haya sido debidamente cocinada y purificarla de nuevo antes de que se ofrezca al señor.

Múltiples santuarios secundarios se apiñan en el recinto interno y rodean el templo principal. Visitar esos santuarios constituye un preludio esencial a la *darśan* de Jagannatha, y al hacer ese recorrido se completa una circunvalación (*pradaksina*) al templo principal. La *pradaksina* en el sentido de las manecillas del reloj simboliza la conquista de las cuatro direcciones, que a su vez “implica la conquista de una quinta dirección: el cenit [...] Dicho triunfo constituye un ascenso; proyecta a su realizador hacia otro nivel de existencia”.⁹⁷ Más aún, una *darśan* de todas esas deidades incrementa la gloria de la *darśan* final. Avanzando del este al sur, se tiene una *darśan* de Satyanarayan, Radha-Krishna, Pañchapandava (cinco hermanos Pandava de Mahabharata), Mahadeva, Mangala (diosa) y Vata Ghanesa. Después viene Kalpa Vata, el árbol banyano que concede todos los deseos y detrás de él bajan unos escalones hacia la puerta sur. Justo por fuera de la puerta sur del templo principal se encuentra la *mukti mandap* (plataforma elevada), en donde se colocan los brahmanes eruditos de las aldeas *sasan* (exentas de renta) para que la gente vaya a rendirles honores y pedirles consejo sobre diversos asuntos. Junto a la *mukti mandap* se encuentra el sagrado *rohini kunda* (pequeño aljibe), al oeste del cual se cree que estuvo el santuario original de Nilamadhhab. Los devotos hacen una pausa frente al santuario de Vimala para honrar a la diosa por cuya gracia el *prasad* de Jagannatha se transforma en *mahaprasad*. Gopeswara Mahadev, Sakshi Gopal, Kanchi Ganesha, Khir Chora Gopinath, Saraswati, Bhubaneswari, Nilamadhhab, Bedha Kali y Lakshmi comparten el espacio del recinto tras el templo principal, en dirección sur-norte. Entre los santuarios de Saraswati y Lakshmi está el pasaje hacia la puerta oeste, la Puerta del Tigre. El siempre alerta

⁹⁶ *Stray leaves from the Diary of an Indian Officer, Containing an account of the Famous Temple of Jugurnath, its Daily Ceremonies and Annual Festivals and a Residence in Australia*, Londres, 1865, p. 60.

⁹⁷ Nancy A. Falk, “To gaze on the sacred traces”, *History of Religions*, vol. 16, núm. 4, 1977, p. 290.

Kanpata (escucha) Hanuman cuida ese pasaje, escuchando con atención y evitando que el rugido del mar entre en el templo y perturbe a Jagannatha. Los visitantes más entusiastas salen del recinto interior hacia la puerta oeste para pasear en el jardín de Jagannatha. Aquí, las mujeres vaishnava toman asiento y hacen guirnaldas para las deidades. Sobre una plataforma del jardín, el *mahaprasad* se pone a secar al sol. Este *prasad* seco, llamado *nirmalya*, lo llevan los peregrinos a sus amigos y parientes en casa y los agentes de los *pandas*, cuando van a visitar a sus clientes.

El santuario de Lakshmi, esposa de Vishnu-Jagannatha y diosa del bienestar y la prosperidad, requiere más que una visita al vuelo. Aunque Lakshmi es una diosa benevolente y benigna, también es voluble por naturaleza. Para no suscitar su descontento los devotos toman su *darśan*, y luego salen y toman asiento en la sala de audiencias durante algunos minutos para contemplar a la diosa. Prosiguiendo su recorrido, entran en los santuarios del Dios Sol, el Navagraha (los nueve planetas) y el santuario subterráneo de Patalesvara (el Señor del Mundo de Ultratumba). Con esto concluye la *pradaksina*, la conquista de las cuatro direcciones o travesía simbólica de la totalidad del mundo visible del nombre y la forma.⁹⁸ La mente ha alcanzado ahora el equilibrio necesario para hacer el viaje “hacia el interior, al centro mismo del mundo”.⁹⁹

Este viaje empieza con la entrada en la *nat mandap* (sala de danza) y el encendido de las velas en el *garuda stambha* (el pilar que tiene en lo alto al pájaro garuda, el *vahana* de Vishnu), que mira directamente hacia el *ratna bedi* (trono enjoyado). Chaitanya, embargado de emoción al saberse tan cerca de su Señor, tomó erróneamente al *garuda stambha* por Jagannatha, y al abrazarlo con gran pasión se hirió.¹⁰⁰ Los *pandas* hacen notar tres pequeñas perforaciones en una pared cerca del pilar, que se dice fueron producidos por los dedos de Chaitanya cuando se recargaba ahí día tras día para ver a Jagannatha.

La *nat mandap* conduce a la *jagamohan*, sala de audiencias, a la que se entra por la puerta sur del templo. La parada ahí es muy breve, tan sólo para evitar que se sature de gente el santuario interior. Cuando la barrera de madera se alza, el visitante avanza hacia la *vimana/garbha griha* (la “cámara matriz”), “la casa y cuerpo de Dios”.¹⁰¹ En ella, el centro del

⁹⁸ Eck, *Darśan, op. cit.*, p. 63.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Basu, *op. cit.*, p.83.

¹⁰¹ Kramrisch, *op. cit.*, p. 133.

mundo, prevalece la oscuridad, que sólo es iluminada por las teas llenas de *ghee* (mantequilla clarificada). Está aislada del sonido y la luz del mundo exterior; lo único que entra ahí es “la devoción y la oración, el dolor y la súplica, las lágrimas y lamentos del corazón doliente”.¹⁰² Al centro del santuario se encuentra el *ratna bedi/simhasana* y, sobre él, las inmensas figuras de Jagannatha, Subhadra y Balabhadra, el leño Sudhar-sana, algunas imágenes en metal de Lakshmi y Visvadhatri (Saraswati) (las esposas de Jagannatha), y una réplica en madera de Nilamadhab, la forma original de Jagannatha. El contacto visual con los enormes y redondos ojos de Jagannatha casi es instantáneo al entrar en el santuario. Los grandes ojos de *Chakadala* (“el que tiene ojos redondos”, término usualmente utilizado en Orissa para referirse a Jagannatha) observan todo, haciendo que el ver y el ser visto sea simultáneo y recíproco.¹⁰³ “La interacción recíproca entre la deidad y el adorador establece un tipo especial de intimidad entre ellos, que confiere beneficios al permitir que los devotos ‘beban’ poder divino con sus ojos, un poder que lleva consigo [...] un punto de vista extraordinario y revelatorio”.¹⁰⁴ Una vez concluida la *darśan*, los visitantes circunvalan el *ratna bedi* antes de acercarse a su base para tocar los pies de las imágenes y ofrecerles flores y

¹⁰² Balendra Nath Thakur, “Urishyar Debaksetra”, en Brajendranath Bandyopadhyay y Sajanikanta Das (eds.), *Balendra Granthabali*, Calcuta, Bangiya Sahitya Parishat, 3a. ed., 1965, p. 497.

¹⁰³ Diana Eck y Lawrence Babb han hecho análisis detallados sobre la importancia de la *darśan* o “visión” de los dioses o los gurúes en el medio hindú. Eck afirma que, en sentido religioso, la “visión no es una acción iniciada por el adorador”, y basa su afirmación en los verbos que se utilizan en hindi en relación con esto: *darśan dena* (dar una *darśan*) tratándose de los dioses, y *darśan lena* (tomar una *visión*) tratándose de los devotos. Eck, *Darśan*, *op. cit.*, p. 6. Sin embargo, a este respecto, yo considero que los devotos no son de ninguna manera receptores pasivos de la visión. El verbo que se emplea en Orissa y Bangla es *darśan kariba* (hacer), lo que implica la voluntad activa del adorador de ver al Señor. Por su parte, Babb destaca la reciprocidad del acto en el que el devoto es el agente activo: “si bien es cierto que los hindúes quieren ver a sus deidades [...] también es cierto que quieren ser vistos por ellas”. Lawrence A. Babb, “Glancing: Visual interaction in Hinduism”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 37, núm. 4, 1981, p. 387. Para Agehananda Bharati la *darśan* constituye el acto central de la peregrinación, “la pieza patológica” que representa a la vez “la motivación y la consumación”. “La *darśan* es la visión bilateral de la deidad; es el peregrino viendo a la divinidad y lo divino viendo al peregrino, como señal de lo cual regresa al peregrino los alimentos y ofrendas bendecidos como *prasad*”. Bharati, *Gramatical...*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁴ Babb, *op. cit.*, p. 388.

dinero. Con la acción de tocar los pies del grandioso y poderoso Señor, los devotos dan muestra de su sumisión y entrega. A la vez, este acto de humildad crea un sentimiento de cercanía e identificación, lo que permite que el devoto tome “algo de la deidad dentro de sí mismo”.¹⁰⁵ Tras haber expresado su sumisión y establecido la relación estrecha, los visitantes pueden salir del santuario y el *jagamohan* para seguir hacia el norte del complejo interior.

Afuera del recinto interior está el *koili baikuntha*, el cementerio de Jagannatha. Vaikuntha Mahadev, Radha-Krishna, Mahavir, Lakshmi Narayana, Uttarayani y Sitala tienen aquí sus santuarios. También se encuentra aquí el pozo del cual se extraen 108 cántaros de agua para bañar a las deidades durante el *snan yantra* (festival del baño). Un giro hacia el este y se llega al templo de Ganesha y a la cueva santuario de Isaneshwara. Ahora, ha llegado el momento de salir del recinto interior y pasar al Bazar Ananda, en el noreste, para probar uno o muchos de los productos del *mahaprasad* que ahí se venden. El Bazar también tiene librerías y puestos que venden recuerdos de Jagannatha-Puri. Tras comer el *mahaprasad* y comprar los recuerdos, el recorrido del complejo del templo ha concluido. El hambre de la mente y el cuerpo ha quedado satisfecha. Los visitantes pasan frente a la *snan vedi* (plataforma a la que se llevan la imágenes durante el festival del baño) y dejan lentamente el complejo del templo para entremezclarse con la muchedumbre en la *bada danda*.

Esta descripción del recorrido del templo correspondería más o menos a las aspiraciones y experiencias del peregrino ideal. Sin embargo, en la mayoría de los casos, quienes visitan el templo son acompañados por guías de peregrinos, quienes llevan a sus clientes para la *darśan* en ciertos horarios, cuando la entrada al santuario interior es gratuita. Acomodan a los visitantes en línea, cerca de la puerta sur de la sala de audiencias, y en cuanto se abre la puerta, los llevan a hacer un recorrido exprés del santuario interior. Entre empujones y la presión de una densa multitud, estos *darśanarthis* (suplicantes de ver) logran dar un vistazo a las deidades para luego circunvalar el trono enojado, acercarse a la base del pedestal para hacer las ofrendas y salir del santuario. Una vez fuera, se les permite recorrer el resto del templo a su propio paso.

Los especialistas en el culto celebran diariamente un conjunto de elaborado de ritos para las deidades y algunos específicos para los festivales.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 395 y 396.

Jagannatha es una persona muy especial: un dios de templo y territorial, un “*Gott-Körper*”, “una poderosa encarnación de la divinidad”.¹⁰⁶ Este poderoso Señor del Universo dio su sello al templo como un favor y bendición especiales para sus devotos. Los así agraciados hacen todo lo posible por darle muestra de su respeto y consideración, de su deferencia y cuidado, de su devoción y veneración. Por ello, el propósito de dichos servicios “no es satisfacer las necesidades de las deidades, pues ellas no tienen ninguna, sino actuar como si las tuvieran para demostrarles respeto y devoción como sus sirvientes humanos”.¹⁰⁷ Al mismo tiempo, mediante la ofrenda continua de oficios, los sirvientes y devotos humanos establecen una relación recíproca con las deidades y el actuar “como si tuvieran necesidades” se convierte a la postre en la creencia de que los poderosos dioses tienen en efecto necesidades para cuya satisfacción dependen de sus devotos. Esta tensión y reciprocidad se hace manifiesta en los *nitis* (rituales) diarios y en otros correspondientes a determinadas ceremonias.

Al amanecer, Jagannatha, su hermano y su hermana son suavemente despertados por los *devadutas* (mensajeros de dios), un grupo de cantantes que entonan himnos matutinos (*prabhathi gaan*) al ritmo del tambor y el címbalo. A esto le sigue la *dwaraphita*, la apertura de la puerta del santuario interior por el Bhitarcha Mahapatra,¹⁰⁸ al que acompañan el Palia Mekap, el Pratihari, el Akhanda Mekap y el Muduli. Antes de abrir la puerta, el Bhitarcha Mahapatra examina cuidadosamente el sello que el Talicha Mahapatra siempre coloca en ella la noche anterior para asegurarse de que nadie perturbe el sueño de los dioses. Entonces comienza el *mangalarati*, consistente en dibujar círculos con lámparas e incensarios frente a las imágenes. Durante el *dwaraphita* y el *mangalarati* se congregan grandes multitudes en el templo, anhelando iniciar el día con una *darśan* de Jagannatha y verlo en el glamoroso *rajesh* (atuendo real) con el que le vistieron la noche anterior. El Bhitarch Mahapatra sale después del *arati* y entonces ocupan su lugar los pasupalaks, quienes, después de hacer una reverencia a las deidades, les quitan sus ropajes (*mailam*). Un Palia Khuntia supervisa el trabajo de los pasupalaks.

¹⁰⁶ Rösel, *op. cit.*, “Introduction”.

¹⁰⁷ C.J. Fuller, “The Hindu temple in Indian society”, en Michael V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1988, p. 52.

¹⁰⁸ Ésta y las siguientes son categorías de servidores del templo que tienen distintas funciones.

Ahora los dioses están listos para el *abakash*. Varios grupos de *sebaks* (sirvientes) se afanan en disponer los palillos con los que limpiarán los dientes de las deidades, y el agua, alcanfor y sándalo necesarios para su baño. Tres pasupalaks se sientan frente a las deidades, en el piso del santuario interior, para realizar su servicio: mueven los palillos, los limpiadores de lengua, frente a las imágenes, simulando que les lavan la boca. Los implementos son entonces arrojados al agua que contienen unas vasijas de plata frente a ellos. Después de limpiar sus dientes, los pasupalaks sostienen unos espejos en los que se reflejan las imágenes. Entonces se vierte agua fría y requesón sobre las imágenes y se baña a las deidades.

Tras ser refrescados, los dioses brindan una *darśan* a sus devotos y empieza la *sahanmela* o *sarbasadharan darśan*. Esto no forma parte del oficio ritual, pero fue incluido para “facilitar a los innumerables *jatris* [peregrinos] que se aproximen al *ratnasinghasan* y tengan una *darśan* de las deidades”.¹⁰⁹ La entrada al templo es gratuita durante la *sahanmela*. A medida que ocurre, los dioses son ataviados con nuevos ropajes y ornamentos (*beshalagi*), y se llevan a cabo el *homa* (sacrificio del fuego), la *surya puja* (adoración del Dios Sol) y la *dwarapal puja* (adoración de los guardianes de la puerta). Llega entonces el momento de que se ofrezca el primer *bhog* (alimento) a los dioses. Se cierran las puertas del templo y se ofrece el *gopalballabh bhog*, un refrigerio sencillo de dulces, requesón y arroz inflado. A esto sigue el *sakal dhup*, más complejo, que es el desayuno principal (cocinado). El rájá de Puri, el primer sirviente de Jagannatha, tiene el honor de brindar a los dioses su primer alimento importante del día. Sólo él tiene derechos sobre las venerables sobras de esta comida, que también es llamada *rajbhog*, consistente en tapas fritas y dulces diversos. A medida que avanza el *sakal dhup*, los cocineros (*suars*) alistan la comida que se colocará en el *bhog mandap*. Estos alimentos, luego de que se ofrecen a los dioses, se venden en el Bazar Ananda cuyas ganancias son para los cocineros y otros sirvientes que participan en el negocio de los peregrinos. Esta ofrenda, que no forma parte de los rituales originales, es un ejemplo de los cambios que ha provocado el negocio de la peregrinación.

Jagannatha, Balabhadra y Subhadra son vestidos con ropas frescas luego del *sakal dhup*. En cuanto termina la ofrenda del *bhog mandap*, se les sirve la comida del mediodía, el *madhyanya dhup*. Los administradores del templo han fijado la hora del *dhup* entre las doce treinta y la una

¹⁰⁹ Dash, *Jagannath Mandir*, op. cit., p. 206.

de la tarde.¹¹⁰ Esta muy compleja comida consiste de arroz preparado de distintas maneras y una variedad de lentejas, vegetales, frituras, leche y dulces. Las puertas del templo se cierran durante algunas horas, desde el momento de la comida del mediodía, para dejar que los dioses tomen una larga siesta. Sin embargo, el templo no se vacía. Es el momento para que los visitantes regulares intercambien noticias y que las mujeres realicen su *puja* personal, que consiste en postraciones en la sala de audiencias, meditación sentada y cánticos o lecturas tomados del *Geeta Govinda*.

Las puertas se vuelven a abrir al caer la tarde e inicia el *sandhyarati* (*arati* vespertino). El *sandhyarati*, al igual que el *mangalarati*, atrae a grandes multitudes. Participar en el *sandhyarati* es un ritual cotidiano para muchos residentes de Puri. El balance de incensarios, lámparas y flores continúa durante mucho tiempo; el *jagamohan* reverbera con las voces profundas de hombres y mujeres que cantan con gran fervor: “*Jagannathaswami nayanapathagami bhabatu me*” (“¡Oh, Señor Jagannatha!, sé mi guía”).

La *sandhyadhup* (cena) sigue al *arati*. Se cierran las puertas y se ofrece a las deidades frutas, dulces, leche y crema. Después de la cena, se permite una *darśan* gratuita durante un breve periodo. Las acaloradas y cansadas deidades deben ser refrescadas. Se les desviste y luego se les aplica una pasta de sándalo mezclada con alcanfor y azafrán. Después se les ponen vestidos lujosos, decorados con guirnaldas, adornos florales y joyas. Se trata del *bada shringar besh*, que se coloca antes de que las deidades se vayan a la cama. Todo se hace con gran cuidado para propiciar que la unión de Jagannatha con Lakshmi sea perfecta. Muchos anhelantes devotos permanecen en el templo para ver a su Señor en su glamoroso atuendo. Se ofrece a las deidades un refrigerio ligero (*bada singhar dhup*), antes de que se retiren a dormir. Un grupo específico de sirvientes del templo canta para serenar a los cansados dioses. Anteriormente, esta tarea era realizada por las *devadasis*, algunas de las cuales danzaban dentro del templo, lejos de la mirada de los visitantes humanos.¹¹¹ Una vez que

¹¹⁰ L. Panda, “Report of the special officer under ‘The Puri Shri Jagannath Temple (Administration) Act’, 1952”, *Orissa Gazette Extraordinary*, Cuttack, Government of Orissa, 1954, p. 22.

¹¹¹ Cuando Marglin llevó a cabo su trabajo de campo en Orissa, a principios de los ochenta, sólo quedaba una *devadasi*, quien también cumplía ciertas funciones en el ritual del templo. Véase Fredrique Apffel Marglin, *Wives of the God King: The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985. Ahora ya no queda ninguna. En la

los dioses han sido acostados, el Talicha Mahapatra cierra y sella la puerta Jai Bijai durante la noche. Los devotos se retiran a dormir, felices de pensar que el nuevo día empezará con una visión de su Señor.

Nuevamente, he presentado una descripción que tal vez retrata la situación ideal. Sin embargo, las multitudes que abarrotan el santuario interior en las horas en que la visión es permitida hacen casi imposible, aun para los visitantes más devotos, observar y comprender la complejidad y significado de los rituales. Pero, el hecho de que exista ese tan complejo sistema de servicios rituales, cada uno asignado a una categoría distinta de sirvientes del templo para garantizar que se realicen con cuidado y devoción, destaca y refuerza la importancia y respeto otorgados a Jagannatha, como deidad central de Orissa, emociones y lealtad que lo convierten en el pivote de la identidad cultural oriya. Esto, aunado al lugar especial que ocupa Puri como *dham* (morada) del Señor Vishnu y como *tirtha* (vado, lugar de cruce), atrae grandes cantidades de peregrinos y turistas, quienes incrementan la gloria de Jagannatha y dan más grandeza a su lugar de residencia. Ahora pasaré al análisis del festival de los carros, el evento más significativo en el calendario de Jagannatha. Esta ceremonia, plena de significados, no sólo revela las muchas expectativas e interpretaciones del peregrinaje, sino también da muestra de la participación de un grupo sumamente diverso de actores y agentes, que invierten mucha energía y emociones en el icono y en sus ceremonias.

RATH YATRA

Cada año, en el mes de *asadh* (junio-julio), las imágenes de madera de Jagannatha, Balaram y Subadhra son sacadas del santuario interior del templo, colocadas en tres carruajes y llevadas al *badi* de Gundicha, estructura así llamada en honor de la esposa del rey Indradumnya, Gundicha. Ubicado en el otro extremo del *bada danda*, la gran avenida de Puri,

época en que Chunilal Basu escribió su relato de Puri, en 1926, las *devadasis* cantaban y bailaban dentro del templo, aunque su danza no se realizaba en público. Fiel a su educado carácter, de un bengalí de clase media, Basu lamenta la falta de “una norma moral” por parte de las *devadasis* y urge a la “sociedad hindú” a que busque que se elimine del templo esa “escandalosa institución”. Basu, *op. cit.*, p. 97.

el *badi/mandap* de Gudinchá es el lugar en donde se cree que Indradumnya hizo el sacrificio de *asvamedh*. “Se dice que [los dioses] llegaron ahí de un salto para coronar con éxito el sacrificio de Indradumnya”.¹¹²

Se dan distintas explicaciones sobre el festival. Con base en la mitología, el *District Gazetteer* de O'Malley afirma que el *rath yatra* conmemora el retorno victorioso del dios Krishna a Mathura, de Brindaban. El padre del infante Krishna lo había llevado a Brindaban para salvarlo de la ira del rey Kansha. Tiempo después, Krishna, como adulto, venció a Kansha y regresó a Mathura con su hermano. Por su parte, Sri Chaitanya, quien añadió al vaishnaismo y a la adoración a Krishna una dimensión completamente nueva de amor, al vincularlos con el culto a Radha, transfiguró ese relato mítico. Para los seguidores de Chaitanya (vaishnavas Gaudiya), el *rath yatra* simboliza el viaje de Krishna desde Mathura, lugar donde reinan la norma y el orden, hasta Braj-Brindaban, donde abunda el amor y Krishna rompe las normas para unirse con las cautivadas Radha y Gopis (viudas de vaqueros).¹¹³ Aunque es una creencia muy generalizada, no hay mención alguna a ella en el *Sriksetra*, texto autorizado escrito por un miembro prominente de la secta vaishnava Gaudiya. El *Sriksetra* explica: “Sri Jagannathdeva indicó al rey Indradumnya: ‘Celebra la ceremonia de Nabayatraya en el segundo día de la quincena brillante de *asadh*, colocándome a mí, junto con Subadhra y Balaram, sobre unos carruajes. Lléva[nos] al templo de Gundicha, el lugar en donde aparecí por primera vez y donde aún permanece la plataforma del sacrificio de *asvamedh* que hiciste’”.¹¹⁴

La representación del viaje de las deidades a su lugar de origen hace del festival de los carros un evento casi único. Es un viaje cargado con significados e impregnado de liminalidad. Los dioses, los ídolos verdaderos de los templos, regresan en el tiempo hasta el principio para renacer y ser rejuvenecidos. El *badi* de Gundicha es el sitio, el lugar en donde

¹¹² “Tarakanta Vidyasagar to C.J. Metcalfe, 27. 8. 1880, Jagannath Temple Correspondence”, vi parte, p. 1302.

¹¹³ Esto me fue narrado por Gobinda Chakraborty, un maestro de escuela de Bengala Occidental y un practicante vaishnava, y lo corroboraron otros peregrinos bengalíes que entrevisté en Puri durante el festival, en julio de 1994. Quien me presentó a Chakraborty fue el administrador de una casa de huéspedes para peregrinos, como un peregrino que había estado asistiendo al festival de los carros durante los últimos 20 años.

¹¹⁴ Bidyabinod, *op. cit.*, pp. 115 y 116.

ocurre ese renacimiento. No tiene ningún atributo propio; ningún dios está instalado en la estructura y no se celebra ahí ceremonia alguna, salvo durante los días en que los dioses lo visitan. Si bien esto genera confusión con respecto a la naturaleza real del lugar, también añade más peso a la importancia simbólica del festival.

El viaje al *badi* de Gundicha, una estancia de unos cuantos días y el retorno al templo escenifican cada año el drama de la creación e instalación de las deidades, simbolizando así su renovación y renacimiento. Dicho renacer tiene un significado especial para Jagannatha y para su hermano y su hermana, quienes están hechos de madera, a diferencia de otros dioses de piedra. Los árboles y las plantas viven, crecen y mueren: Las imágenes de madera viven y decaen, pero son mantenidas por periodos más largos de tiempo mediante esa revivificación anual, hasta que sus cuerpos “mueren” y son nuevamente creados durante el festival del *nabakalebar* (nuevo cuerpo).

El *snan-jatra* o festival del baño, que ocurre dos semanas antes del *ratha yatra* (en la luna llena del mes de *jaistha*, mayo-junio), marca el inicio ceremonial del festival del carro. *Jaistha* es un mes del verano, de intenso calor. Los dioses necesitan ser bañados para refrescar sus cuerpos. Para el baño, las imágenes se bajan del trono enjoyado, se llevan al recinto exterior del templo y se les coloca en una plataforma elevada, a plena vista del público. El hecho de que las imágenes sean sacadas del santuario interior tiene un enorme significado. Las imágenes de madera de las deidades situadas dentro de los templos son inamovibles; nunca dejan el santuario interior. Los devotos sólo consiguen ver las imágenes cuando entran en la oscura cámara matriz, apenas iluminada por un rayo de luz. Algunos autores han tratado de demostrar que las imágenes de la trinidad de Jagannatha fueron talladas en madera a fin de que escaparan a las normas que rigen a las imágenes de piedra. Pero, sea cual fuere la razón por la que se hacen imágenes de madera, el hecho de que el Señor del Universo deje su trono enjoyado para dar una *darśan* a todo el mundo refuerza la universalidad del culto a Jagannatha.

Se baña a Jagannatha, Balabhadra y Subadhra con agua perfumada, que se hubo guardado en 108 cántaros. El agua se extrae el día anterior del pozo situado frente al templo de Sitala, la diosa de la viruela y la fiebre. El agua disuelve la pintura sobre los cuerpos de las deidades. El tema de la disolución, del *pralaya* (diluvio), es debidamente anunciado por una diosa que está “asociada tanto con la enfermedad y la muerte

como con el bienestar y el nacimiento”.¹¹⁵ El nacimiento refresca el cuerpo de los dioses y les concede la “gracia” de Sitala: se enferman de fiebre (calor) por el frío. Después del baño, las deidades son cubiertas con unas máscaras enormes del dios con rostro de elefante, Ganesh. Éste, afirma Marglin, “está asociado con puertas, es decir, con pasajes, y por tanto, con el tiempo y con Siva [cuyo hijo mayor, Ganesh, es] como el Gran Tiempo [*mahakal*, el destructor]”.¹¹⁶ Las deidades enmascaradas cruzan el umbral, regresan al templo, pero no suben al trono enojado, pues están enfermas; se recuestan en una antecámara del santuario, débiles y exhaustas. Se han interrumpido sus vínculos con el mundo exterior: unas mamparas de bambú les impiden ser vistas; se acuestan en total silencio. Las deidades enfermas regresan en el tiempo al momento en que nacieron, a sus orígenes tribales. La regresión precede a la renovación. Los daitas, descendientes de los savars, vuelven a ser una vez más los cuidadores de los dioses, y llevan a cabo la *safari puja*, la adoración tribal. A las deidades enfermas no se les ofrecen alimentos cocidos, “la gran cocina está inerte”.¹¹⁷ Las imágenes se reparan en ese momento y se les aplican nuevas capas de pintura. Los daitas reviven las imágenes, pero la tarea crucial de pintar las pupilas, de conceder *drusti*, visión/conocimiento, es realizada por sirvientes brahmanes del templo. Se inicia la recomposición. Las deidades se recuperan tras 15 días de enfermedad. Vuelven a subir al trono enojado, con renovados vigor y juventud (*naba jouban*). Para entonces el verano ha terminado y empiezan las lluvias. Las puertas del templo se abren de par en par y los devotos corren a las imágenes rejuvenecidas. Tras regresar de un retroceso, se preparan para el siguiente. Se disponen a iniciar una peregrinación a su lugar origen, el *badi* de Gundicha.

Los peregrinos llegan a Puri, la morada del Señor, para emprender el viaje con ellos, viaje que estará marcado por la polivalencia, como lo están también las motivaciones y expectativas de los peregrinos y visitantes que viajan a Puri durante el *rath yatra*. Mahmud Balkhi, quien visitó India durante la primera mitad del siglo xvii, encontró, al llegar a Midnapore (distrito sudoccidental de Bengala del oeste que hace frontera con Orissa), “innumerables hombres y mujeres hindúes que surgían de las colinas y los

¹¹⁵ Marglin, *op. cit.*, p. 271.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 272.

bosques, hasta congregarse alrededor de 50 000 personas”. Se habían reunido para ir a Puri con el fin de participar en el próximo festival de los carros. Tal era el fervor de este inmenso grupo que los deseos de Balkhi de visitar a Jagannatha “se tornaron intensos”, dado que él había emprendido “aquel viaje con el objeto de observar las maravillas del señor”. La gente que encontró Balkhi eran vaishnavas; cantaban día y noche el nombre de Vishnu mientras viajaban. En el curso del mes que duró el viaje, durmieron y comieron muy poco y se abstuvieron de hacer bromas o tener pláticas distraídas entre ellos. Su profunda devoción inspiró a Balkhi, seguidor del islam, a visitar un lugar hindú de peregrinaje.

La peregrinación a Puri durante el festival de los carros por los vaishnavas bengalíes inició con Chaitanya, en el siglo xvi. Luego de que Chaitanya se mudó a Puri, sus seguidores de Bangala empezaron a ir allá en grandes cantidades. También tuvieron un papel importante en lo relativo a la limpieza y restauración de la casa de Gundicha y en prepararla para la llegada de Jagannatha. Data de entonces que el *badi* de Gundicha represente a Braj-Brinaban para los vaishnavas Gaudiya y el *rath yatra* el viaje de Krishna de Mathura a Brindaban. La entusiasta participación de Chaitanya y sus discípulos acrecentó la fama y gloria del festival de los carros.

Actualmente son muy pocos los peregrinos que viajan a pie a Puri. Las mejoras en el transporte y las comunicaciones han hecho esa ciudad muy accesible y al *rath yatra* un evento ampliamente divulgado. Los espectadores y practicantes se congregan para la ceremonia, mientras que los empleados de gobierno hacen uso de sus prestaciones de ferrocarril y viajan a Puri para combinar el placer de bañarse en el mar con la perspectiva de acumular mérito por medio de una *darśan* de Jagannatha. Aún existe la creencia de que tener una visión del Señor sentado en su carruaje y dar un tirón a las cuerdas atadas a su carro garantiza el ingreso al cielo.¹¹⁸ Esto diluye la frontera entre el peregrino y el turista, y aparecen entonces grandes coincidencias entre ambos.

Las coincidencias pertenecen a otro ámbito. Como muchos otros sitios de peregrinación, durante el festival de los carros, Puri se convierte en un mercado importante para los productos locales. Los artículos que

¹¹⁸ Me refiero aquí a mi madre, una académica, quien siempre evitó ir a Puri durante el festival de los carros por temor a las “multitudes”. Cuando me acompañó, en 1994, y tras empujar el carruaje de Jagannatha, exclamó: “Gracias a ti [yo, su hija], finalmente he tenido la buena fortuna de tocar la cuerda atada al carro de Jagannatha”. Se sentía realizada.

se venden son, en su mayoría, recuerdos del viaje de Jagannatha (pequeñas imágenes de madera y fotografías enmarcadas de las deidades, utensilios para el culto diario, lámparas de bronce y libros litúrgicos). Asimismo, junto con esos artículos también se ponen en “rebaja” los saris y textiles de seda de Orissa. Y los ocupantes de los hostales para peregrinos los compran con la misma avidez que los huéspedes de los hoteles.

A partir del siglo xix, cuando los procesos desatados por el régimen colonial volvieron crucial la “identidad” para la clase media oriya, Jagannatha se convirtió en el pivote del “proyecto de construcción de la identidad [oriya]”.¹¹⁹ Fue entonces cuando se inició la canonización de Jagannatha como símbolo de universalidad y sincretismo, y cuando el festival de los carros, como un evento que congregaba a oriyas de distintas partes del estado y del país, atrajo la atención de los “nacionalistas culturales” oriyas. Y así, actualmente, la presencia en el festival del rajá de Puri, patrón y sirviente de Jagannatha, se ve complementada por la presencia de los líderes políticos, que consideran conveniente hacerse ver frente al carro de Jagannatha.¹²⁰ Así como Chaitanya y sus discípulos, quienes rodearon el carruaje de Jagannatha danzando y llenando el aire con canciones inspiradas en honor a Krishna, estos líderes danzan en éxtasis al son de los gongs y los címbalos. Los autobuses que conectan de Puri a Bhubaneswar (la capital del estado), tocan cantos litúrgicos “populares” en honor a Jagannatha, sobre todo en la temporada del festival de los carros. La mayoría de los bicitaxis en Puri llevan escrito en la parte posterior “*kalia hisab karuchi*” (“el dios negro lleva la cuenta”).¹²¹ Paralelo a éste, ocurre otro proceso. Siguiendo la tradición de los poetas oriya, quienes han elogiado el festival de los carros desde el siglo xvi, los académicos y sacerdotes brahmanes (miembros del sabha *mukti mandap*) componen versos en sánscrito, con explicaciones en oriya, que narran las glorias de Jagannatha y el *rath yatra*.¹²² Algunos devotos de este día com-

¹¹⁹ Bishnu Mohapatra presenta un análisis detallado y crítico de las causas que hicieron crucial el tema de la “identidad” para los oriyas de clase media en el siglo xix. Mohapatra, *op. cit.*

¹²⁰ Biju Patnaik, el entonces ministro de Orissa, participó en el festival de los carros de 1994, tocando el címbalo frente al carruaje de Jagannatha, junto con los sirvientes del templo.

¹²¹ “Kalia” se usa como término afectuoso para referirse a Jagannatha, quien es negro.

¹²² Gunanidhi Das Sharma, *Sri Jagannatharathotsavah*, Puri, Sri Mukti Mandap Panditsabha, 1979; Karunakar Dash, *Sri Sri Jagannath Nakstartamala*, Baripada, Sri Bimal Lochan Das, 1994.

ponen y cantan versos inspirados, dentro y fuera del templo. ¿Acaso esto significa que Orissa, en general, y Puri, en particular, están imbuidos del *bhakti* de Jagannatha? ¿O tal vez muestra los esfuerzos de un Estado y una comunidad que intentan construir una identidad cultural común, centrándola en una divinidad poderosa?¹²³

El espectáculo que ofrece el festival de los carros es en verdad grandioso. Tres inmensos carruajes (el *nandighosa*, o carro de Jagannatha, de 13.5 metros de alto, sostenido por 16 ruedas y decorado con una manta negra y amarilla; el *taladhvaja*, el carruaje de Balaram, de 13.2 metros de altura, que se alza sobre 14 ruedas y está cubierto con una manta roja y verde, y el *darpadalan* rojo y negro, o *deviratha*, carro de Subadhra, de 12.9 metros de alto y que corre sobre 12 ruedas) se alzan en el *bada danda*, frente a la Puerta del León del templo. Los visitantes arriban a la gran avenida desde las primeras horas del día para conseguir un asiento en las muchas terrazas y balcones de los edificios cercanos al templo, que están cubiertos con lonas y dotados de sillas plegables de madera para la ocasión o para pararse en un punto estratégico a fin de gozar del gran espectáculo. Cuando llega el momento de que las deidades están listas para salir del templo, el *bada danda*, todas las calles y callejones que llevan a él, y todas las tiendas y casas cercanas al templo están abarrotadas de gente. Se anuncian en los altavoces las etapas del acto, un equipo de televisión se afana para transmitir la ceremonia en vivo a millones de espectadores en toda la India, al tiempo que colaboradores voluntarios trabajan apresuradamente brindando primeros auxilios y remedios a los peregrinos.

Luego de que se celebran los rituales necesarios y se ofrecen los alimentos, los dioses están listos para abandonar el templo. Resuenan ahí las conchas y los címbalos, un grupo de danzantes masculinos sale con abanicos ondeantes y antorchas encendidas, seguido por los daitas, que traen consigo al Señor Balabhadra. Una vez que éste está sentado en su *rath*, los daitas llevan a Subadhra a su carruaje, en donde ya ha sido colocado Sudarsan (el poste de madera que simboliza el leño en el que fuera tallada la trinidad). Al final llega el Señor del Universo. Está atado con una cuerda y los daitas lo llevan con un movimiento peculiar de empujar y jalar, el *pahandi yatra* del Señor. Millones de manos se alzan para saludar al Señor,

¹²³ En fecha reciente, intelectuales de Orissa han creado sociedades como la Asociación para el Futuro de la Humanidad con el fin de propagar la “universalidad y grandeza del culto de Jagannatha”. Esa asociación organiza conferencias fuera de India, a las que se invita a participar tanto a académicos como a devotos.

el aire resuena con auspiciosos *uludhvanis* (sonido emitido enrollando la lengua) y gritos de “*jai Jagannath*” (“victoria a Jagannatha”).

El rajá de Puri sale del palacio en un palanquín para realizar su tarea más importante como principal sirviente del templo: el *gajapati maharaj seba*. El rey porta la insignia real completa y va acompañado por un hombre que sostiene una sombrilla sobre su cabeza y un elefante: los símbolos de sus títulos de Chatrapati y Gajapati, respectivamente. Se sube a los tres carros, uno a uno, los limpia con una escoba de oro y los espolvorea con pasta de sándalo y flores de purificación. Una vez hecho esto, las deidades están listas para el viaje.¹²⁴ Se atan unos caballos de madera frente a los carruajes y los sacerdotes de las tres deidades toman sus lugares respectivos en los mismos. Un grupo de policías acordona y sostiene las cuerdas inmediatamente enfrente de los carros para evitar accidentes. Los peregrinos forman una larga fila detrás de los policías, sosteniendo las cuerdas. A una señal de los *dahukas* (llamadores, sirvientes del templo que gritan cuando los carruajes están listos para avanzar) en los *raths*, los inmensos carros empiezan a avanzar: el de Balabhadra en primer lugar, seguido por los de Subadhra y Jagannatha. Junto con los carros se mueve la multitud congregada para el suceso. Todo el *bada danda* parece ponerse en movimiento.

En una práctica similar a la que realizan los *warkaris* (peregrinos que han hecho un *wari*, voto, de hacer una peregrinación) de Maharashtra, la devoción de los peregrinos que van a Puri llega a “encarnarse primariamente en sus actos de movimiento”.¹²⁵ Pero, a diferencia de los *warkaris*, quienes participan en el *rath yatra* no son “devotos en marcha hacia su deidad”, sino devotos en marcha al lado de su deidad. Cruzan su morada, participando activamente en su *lila*, el deporte divino. El tiempo real y el mítico se entrelazan, como también los mundos real e imaginario. Oleadas de seres humanos empujan los carros en su balanceo, avanzando con sus dioses en un viaje de renovación y purificación.¹²⁶ El día poco a

¹²⁴ Algunos registros del siglo XIX y principios del XX muestran que los rajás de Puri colocaban un cojín en la parte trasera de los carros y hacían el gesto de empujarlos con su cabeza. No vi hacer eso al rajá actual.

¹²⁵ John M. Stanley, “The great Maharashtra pilgrimage: Pandharpur and Alandi”, en Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992, p. 65.

¹²⁶ Es interesante señalar que, hasta el siglo XVIII, una corriente dividía al *bada danda* en dos, lo que hacía necesario construir seis carruajes para los dioses, en lugar de tres. Había, entonces, un auténtico “cruzamiento” en la peregrinación de las deidades.

poco llega a su fin, el sol se esconde tras las nubes del monzón, el halar de los carros termina. Los peregrinos regresan a sus habitaciones temporales, cansados pero jubilosos, tras haber cumplido su misión.¹²⁷

El tirar de los carros se reanuda la mañana siguiente y continúa hasta que llegan a la casa de Gundicha. Esto puede tomar dos o tres días, dependiendo de las condiciones del camino, del número y empeño de los peregrinos y de “la voluntad del Señor”.¹²⁸ Cuando los carruajes llegan al *badi* de Gundicha, las deidades por lo general pasan la primera noche en los carros antes de ser llevadas al interior.¹²⁹ Permanecen en el *badi* de Gundicha hasta el noveno día, cuando llega el momento del *babuda*, el inicio del festival del retorno. El quinto día de la quincena brillante (tercer día del festival) se lleva a cabo una ceremonia muy interesante. La diosa Lakshmi, esposa de Jagannatha, furiosa por haber sido abandonada, decide tomar venganza. Entonces, ese día se trae del templo cercano al carruaje de Jagannatha la imagen de Lakshmi. Los sacerdotes arrojan en su nombre semillas de mostaza alrededor de las ruedas y rompen una pequeña parte de una de ellas. Tras expresar así su cólera contra el vehículo que la alejó de su esposo. Lakshmi regresa al templo y se prepara para hacer que el viaje de regreso de su Señor no sea nada fácil.

Durante este tiempo, el *badi* de Gundicha se convierte en un sitio donde se celebran ceremonias religiosas especiales. Además de los muchos *darśanarthis* (suplicantes de tener una visión) y de los rituales acostumbrados en torno a la trinidad, este edificio se convierte en el refugio temporal de aquellas mujeres que toman un *vrata* (voto) especial durante los nueve días del festival de los carros para beneficio de sus esposos e hijos. Practican la abstinencia, el dormir sobre el suelo dentro del *badi* de Gundicha, levantarse temprano y comer sólo el *prasad* de Jagannatha. Al día siguiente de que los dioses parten del *badi*, visitan las cinco *tirthas* de agua (el mar, Svetganga, los estanques de Markandeya e Indradumn-

¹²⁷ A este respecto, me baso tan sólo en mis propias observaciones de la ceremonia que tuvo lugar en julio de 1994.

¹²⁸ Cuando en 1994 se rompió una pequeña parte del carruaje de Jagannatha en el segundo día, se dijo que eso había ocurrido porque las deidades no querían moverse.

¹²⁹ Esto se debe a un acuerdo con los *daitas*, quienes se quedan con el dinero que se ofrece a los dioses durante el tiempo que permanecen fuera del templo, mientras que a los servidores brahmanes del templo, de diversas categorías, les corresponde el dinero ofrecido a los dioses dentro del templo. El tiempo que se tardan en llegar al *badi* de Gundicha (que supuestamente depende de la voluntad de Jagannatha) es otra negociación táctica entre los sacerdotes brahmanes y no brahmanes del dios.

ya, y el *kunda* de Rohini *kunda*), toman un baño con el agua combinada de estas cinco *tirthas* y regresan a su vida normal.

El número de peregrinos disminuye durante el festival del retorno, pero continúa siendo considerable. De hecho, muchos oriyas van a Puri sólo para asistir a este festival, en el cual resulta más fácil acercarse al Señor, halar de las cuerdas y, sobre todo, comunicarse directamente con el Señor del Universo. El viaje de retorno también está marcado por ceremonias religiosas muy importantes. En primer lugar, las deidades son sacadas del santuario del *badi* de Gundicha exactamente de la misma forma en que se les sacó del templo de Jagannatha. Asimismo, a su regreso, Jagannatha hace una visita breve a su tía Ardhasini. El rajá, como el servidor distinguido, brinda el valioso servicio de reunir al Señor Jagannatha con su molesta esposa Lakshmi. Los sacerdotes traen la imagen de la diosa desde el templo principal y el rajá la levanta frente a Jagannatha. Este servicio es conocido como el Lakshmi Narayan *bhet* (el encuentro de Lakshmi y Narayan/Jagannatha). Los carros reanudan su viaje luego de que la imagen de Lakshmi es llevada de regreso al templo. La jornada finaliza frente a la Puerta del León. Las deidades permanecen sobre los carruajes durante la tarde y noche, para luego ser llevadas al interior del templo.

Una ceremonia especial marca la culminación del viaje: las deidades y los devotos entran en contacto directo. Esto valida los temas de la fusión y la disolución, temas que caracterizan al festival de los carros y son epítome de lo liminal. Se autoriza a los peregrinos y visitantes que se suban a los carruajes para comunicarse personalmente con su Dios, el cual ha sido imbuido con esfuerzo y vigor renovados como resultado del viaje. Aquí es cuando el distante Señor del Universo se convierte en un dios intensamente personal, que entabla una relación cercana y apasionada con sus adoradores. Dicha comunicación adquiere varias formas. Jagannatha no es sólo el Señor, el amo, sino también el gran aliado y amigo de sus devotos, quienes le rezan y suplican su misericordia, de la misma forma como lo reprenden y castigan por no hacer Sus tareas con el debido cuidado.¹³⁰ Esto destaca la “ubicuidad” de Jagannatha, su “asombrosa

¹³⁰ Estoy en deuda con mi amigo, el último Bikram Nanda, por esta valiosa información. Él me narró cómo su padre procuraba asistir al festival de los carros siempre que podía para tener una “plática” con Jagannatha, a quien no sólo le susurraba al oído en gesto de intimidad, sino también le retorció juguetonamente la nariz para recordarle Sus obligaciones hacia sus devotos.

habilidad para estar presente aquí y ahora, más que ayer o mañana”, que hacen de Él casi el único dios.¹³¹ Más tarde, esa noche, la trinidad aparece portando su espectacular *suna besh* (vestido de oro) y con brazos y pies dorados atados a sus cuerpos para resaltar la *nabajouban* (nueva juventud), la plenitud que lograron con el viaje de regreso a sus inicios.¹³² Éste es, en efecto, el clímax que corresponde a una ceremonia cuyo énfasis está en la renovación mediante la disolución, el apogeo tras la recomposición. Luego de esta unión con sus devotos, las deidades regresan al templo y los peregrinos regresan a sus hogares con la alegría de haber cumplido con su propósito de hacer el viaje.

El festival de los carros, ceremonia que contiene un enorme significado simbólico, despierta una diversidad de emociones y expectativas entre los peregrinos y turistas, las cuales hallan expresión en las acciones que realizan en el lugar de peregrinaje: mientras que a algunos les basta con hacer un recorrido del complejo del templo y tener una *darśan* de las deidades que ahí residen, otros atraviesan la geografía sagrada de Puri, se bañan en las cinco *tirthas* de agua y, a menudo, toman votos o cumplen alguna promesa. Asimismo, el festival tiene distintos significados. Aunque para todos es importante mantenerse muy cerca de las imágenes inmóviles de los dioses, para algunos el viaje termina cuando los carruajes llegan al *badi* de Gundicha. En la modalidad clásica de peregrinaje, el viaje es lineal, pero no se otorga ninguna importancia al destino final. Para otros, el festival culmina con el viaje de regreso acompañando a las deidades hasta la puerta del templo, donde se comunican directamente con Jagannatha. Termina donde comenzó, pero es lineal; el destino final es el clímax. Para algunos visitantes ver a los dioses sentados en sus carruajes es suficiente; el océano es para ellos una mayor atracción.

Por último, no sólo los peregrinos y los visitantes invierten muchas emociones y energías en el viaje a Puri y en el festival de los carros. Un evento de tal magnitud y escala requiere de una planeación meticulosa, de una preparación muy compleja y de una administración eficiente. Los rajás de Khurda-Puri habían desarrollado un sistema muy bien organizado, de acuerdo con el cual los estados tributarios debían brindar diversos servicios, tales como facilitar la madera para construir los ca-

¹³¹ C. Ross Smith, *In Search of India*, Filadelfia, Chilton Company, 1960, p. 154.

¹³² La leyenda dice que Jagannatha aparece en ese hermoso atuendo para agradecer a su esposa Lakshmi, quien está enfadada por el abandono de varios días de su marido.

rruajes,¹³³ y los sirvientes del templo para que realizaran diversas labores durante la época del festival. Pero, tras la ocupación británica de Orissa, los administradores coloniales fueron los que empezaron a supervisar las medidas de seguridad y salud tomadas para cuidar de los muchos visitantes que llegaban a Puri. Entre ellas estaban las destinadas a evitar accidentes derivados de las aglomeraciones dentro del templo y en la gran avenida durante el arrastre de los carros; ofrecer alojamiento y atención médica, así como tomar precauciones contra posibles brotes epidémicos. Todas esas labores las realizan ahora los funcionarios del gobierno que están a cargo de la administración del templo. La urgencia de mantener la ley y el orden, y de proteger la “vida y miembros” de los peregrinos y visitantes mantiene al Estado secular de la India independiente tan atado a los asuntos del templo como a su predecesor colonial.

Para los servidores del templo involucrados en el “negocio de los peregrinos” el festival de los carros representa la ocasión más importante para obtener una remuneración adecuada por sus servicios. En los siglos xix y principios del xx, los guías de peregrinos o agentes que aquéllos contrataban viajaban a diferentes partes de la India para dar a conocer las glorias de Jagannatha y entusiasmar a la gente a que viajara a Puri. También se ocupaban de ellos durante su estancia en la morada de Jagannatha, brindándoles comida gratuita del *mahaprasad*, los preciados restos de los alimentos ofrecidos a los dioses y degustados por ellos. A cambio, se pedía a los peregrinos que donaran tierras o una suma fija de dinero para costear los alimentos ofrecidos a las deidades. Los guías se convertían en los fideicomisarios de dichas tierras y se quedaban con la mayor parte del dinero. Pero, con las mejoras a los medios de transporte y comunicaciones, ha disminuido la necesidad de que los guías viajen grandes distancias, aunque siguen cuidando de los visitantes y peregrinos una vez que llegan a Puri, a los que les piden dinero a cambio de sus servicios. Severamente criticados por los funcionarios del gobierno británico y los de la India independiente por su rapacidad, estos siervos del

¹³³ En una carta, fechada en febrero de 1948, que escribió el administrador en jefe y comisionado especial del estado de Orissa al administrador del estado de Daspalla, decía que el gobernante de Daspalla había estado proveyendo “troncos para el festival de los carros del Señor Jagannatha, en Puri, desde tiempos inmemoriales, en lugar de ciertos territorios dados al Estado para tal propósito por uno de los antiguos reyes de Orissa”. Citado en Nityanand Patnaik, *op. cit.*, p. 81. Actualmente, el gobierno de Orissa es el que proporciona la madera.

Señor se consideran a sí mismos como emisarios de Jagannatha y anfitriones de Sus devotos que visitan Su morada. Por tanto, el dinero que reciben es una retribución “justa” por los servicios brindados. Más aún, afirman que el donativo de dinero para los alimentos del Señor garantiza la continuidad de la cadena alimentaria y la reserva de *mahaprasad* para todos los visitantes.¹³⁴

En el siglo XIX, los misioneros cristianos intentaron aprovechar las enormes masas que se reúnen durante el *rath yatra* para propagar su credo.¹³⁵ Ahora, diversos grupos no gubernamentales y de beneficencia, de muy distintos matices, tratan de lanzar y difundir sus idearios y programas durante el festival de los carros. Surgen nuevos significados a medida que se descubren nuevos usos para el festival. Las fronteras entre peregrinos y turistas se desvanecen y lo religioso y lo político se funden para afianzar el poder del Señor del Universo.

¹³⁴ El guía de peregrinos de un grupo de aldeanos de Rajasthani que visitaron Puri como parte de su extenso recorrido en camión por diversos sitios de peregrinaje expuso un argumento contundente a favor de que se done una cantidad fija de dinero: el pueblo de Rajasthan, como huéspedes de Jagannatha, habían recibido su *prasad*. Si, antes de partir, donaban dinero para comprar los alimentos de la deidad, otros recibirían también el mismo beneficio cuando llegaran. Gold, *op. cit.*, p. 85.

¹³⁵ *Stray Leaves from the Diary of an Indian Officer, Containing an Account of the Famous Temple of Jugurnath, its Daily Ceremonies and Annual Festivals and a Residence in Australia*, Londres, 1865, p. 70.

2 EL PAPEL DE LA FE

Desde hace dos semanas corre el rumor de que un grupo de hombres y mujeres entró por la fuerza en el templo de Jagannatha en Puri, llevando una olla de arroz, en el momento en que estaba siendo servido el *bhog* [ofrenda de alimentos] de Jagannatha. Los hombres y mujeres se rehusaron a obedecer a los vigilantes e intentaron ingresar hasta donde estaba el ídolo de Jagannatha. Se suscitó una gresca entre los guardianes y los atacantes, en la cual murió un miembro del grupo. Los otros arrojaron arroz cocido por todo el lugar, profanando el *bhog* de Jagannatha, amenazaron con quemarlo y luego salieron del sitio. Aunque con esa acción se cometió una grave ofensa, hasta ahora no se ha sabido que los agraviantes hayan sido arrestados o enjuiciados. Si el rumor tiene algo de verdad, Jagannatha corre mucho peligro, y es sorprendente que hasta ahora no se haya tomado ninguna medida seria para protegerlo.¹

La preocupación e indignación que expresa la nota del *Utkala Deepika*, el primer diario publicado en lengua oriya, refleja muy bien la reacción de las clases media y alta de la sociedad oriya. El “rumor” era en verdad inquietante. Un grupillo de hombres y mujeres iletrados, incivilizados y ordinarios había osado amenazar la santidad del poderoso *bara thakur* (gran Señor) de Orissa. ¿Cuál sería la reacción de los adeptos de Jagannatha ante semejante acto de osadía?

Para el gobierno colonial, se trataba de un problema de ley y orden. El conato de “ataque” contra el templo de Jagannatha por un puñado de hombres y mujeres marginados significaba una amenaza al orden y la regularidad impuestos por el Estado imperial, por lo cual éste ordenó a sus funcionarios locales que hicieran una indagación detallada de los hábitos, creencias y prácticas de la gente que había entrado en el templo de Jagannatha el 1 de marzo de 1881. El *Proceedings of the Asiatic Society of*

¹ *Utkala Deepika*, vol.16, núm. 11, 12.3.1881.

Bengal, 1882 publicó un prolijo inventario, recopilado de varios informes de funcionarios y policías locales, intitulado “On the origin and growth of a sect of Hindu dissenters who profess to be the followers of Alekh” (“Sobre el origen y desarrollo de una secta de disidentes hindúes que profesan la fe de Alekh”). La “disidencia” había logrado que una “secta” desconocida apareciera en los registros oficiales.

En este capítulo escudriñaremos el surgimiento de este nuevo culto, que en el siglo xx llegó a conocerse como la mahima dharma, en el contexto de la situación socioeconómica, religiosa y política del Orissa decimonónico. Para empezar analizaremos cómo la figura del fundador, Mahima Swami, se va conformando a partir de algunas referencias aisladas en los informes de los administradores coloniales, los misionarios protestantes y los diarios oriyas, y cómo la perciben sus seguidores. Esto dará el telón de fondo para estudiar las tensiones creativas entre “razón” y “fe” que aparecen en los retratos de Mahima Swami como una figura histórica y un asceta “divino”. Más adelante examinaremos los preceptos y prácticas de Mahima Swami, destacando su relevancia para los seguidores del nuevo culto, que eran básicamente pueblos tribales y de casta inferior. Por último, haremos un repaso crítico del dramático acontecimiento de 1881 a fin de descubrir la relación dinámica entre este nuevo culto y el de Jagannatha, y comprender sus implicaciones para el desarrollo subsecuente de la mahima dharma.

EL FUNDADOR

La primera crónica sobre Mahima Swami apareció apenas unos años después de que éste iniciara su trayectoria como santo, en el diario de Oriya, *Utkala Deepika*, el 1 de junio de 1867.² Se decía que un nuevo culto empezaba a esparcirse en los estados principescos que colindaban con Cuttack, y que había sido fundado por un *phalahari sanyasi* (un asceta que había sobrevivido a base de frutas), quien vivía en la colina de Kapilas, en Dhenkanal. Según el informe, al principio el asceta ha-

² *Utkala Deepika*, 1.6.1867, parte II, núm. 22. También mencionado en S. Patnaik, *Sambadpatraru Odisara Katha*, vol. 1, Cuttack, Grantha Mandir, 1972. Una traducción del informe se encuentra en S. Patnaik, “Orissa in 1867”, *OHRJ*, vol. x, núm. 3, pp. 61-73. Véase, también, Nath, “Mahima dharma”, en N. Dash (ed.), *Sidelights on History and Culture of Orissa*, Cuttack, Grantha Mandir, 1977, pp. 450-451.

bía subsistido solamente con frutas, después había bebido leche, pero al final su único alimento era agua. Era adorador de Siva. Un día, dirigido por el *sunya* (el gran vacío), se cortó sus cabellos enmarañados y renunció a su vocación como mero renunciante. Empezó a usar la corteza de un árbol como vestido y a enseñar un *dharma* que ignoraba las diferencias de casta, prohibía la idolatría y los rituales (por ejemplo, los *sraddha*, ritos y ceremonias mortuorias) y proclamaba la creencia en un solo *isvara* (dios). El *sanyasi* era descrito como un *ati nirlobh* (del todo libre de codicia) y se le alababa por sus acciones para alimentar a la gente en tiempos de gran escasez. Construía enormes albergues temporales, donde daba de comer a entre 40 000 y 50 000 personas, y luego los quemaba para proseguir su camino. El asceta inspiraba mucho respeto. Los detalles escuetos (como lo son) que aparecen en esa primera nota incluida en el diario, experimentaron mutaciones y embellecimientos a lo largo de los siguientes 50 años en que se construyó y legitimó la figura de Mahima Swami, como fundador de la mahima dharma.

Seis años más tarde, en 1873, apareció un segundo reportaje en el *Utkala Deepika*. Para entonces el *phalahari sanyasi* se había convertido ya en “Mahima Babaji” y su prédica y prácticas empezaban a causar preocupación.³ Analizaré esa crónica en la siguiente sección. Fueron precisamente los preceptos del Babaji y su capacidad para atraer a la gente lo que llamó la atención de los misioneros bautistas, quienes tuvieron que “hacer muchas indagaciones y pasar por muchas dificultades” para encontrarse con él. Los misioneros quedaron impresionados con lo que vieron: “Nos encontramos con un hombre de alrededor de sesenta años, alto y delgado, con un rostro inteligente y benevolente”.⁴ El reverendo Miller tenía una opinión favorable del “nuevo maestro religioso”, como una persona que estaba abriendo el camino para la propagación del cristianismo. Lo llamaba “Dhulee Babaji” y pensaba que ese nombre había nacido de la costumbre del maestro de dormir sobre el piso raso. Además, señalaba que el asceta “nunca duerme dos noches en el mismo sitio y se desplaza constantemente entre sus seguidores”. El “Babaji” era encomiado como “un hombre de gran medida”. Sólo “toma un alimento al

³ *Utkala Deepika*, 6.9.1873, parte VIII, núm. 36.

⁴ “Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74”, *BMS Archives*, Angus Library, Regent’s Park College, Oxford.

día, bebe únicamente agua o leche, nunca consiente en ingerir ningún tipo de narcótico. Está en contra de la idolatría, las castas, los brahmanes, el uso de narcóticos y bebidas espirituosas. Inculca el culto al Creador y Preservador del mundo y las prácticas de adoración a Dios, de la verdad, la caridad y la castidad”.⁵

Los administradores coloniales, a quienes se instruyó que investigaran las creencias y prácticas de la gente que había atacado el templo de Jagannatha en 1881, fueron los primeros en iniciar el proyecto de elaborar la historia personal del fundador de la mahima dharma. Sus notas se basaron en las tradiciones locales que habían surgido en torno al renunciante, pero tratando de evitar los “mitos” para llegar a un relato certero. En la historia legendaria y en los mitos, el *dhulia/dhulee babaji*, el *phal-ahari sanyasi* y el *khsira nira payee* (el que sólo bebe leche y agua) parecían concurrir en la figura de Mahima Swami. Las crónicas de los administradores mencionaban estos tres epítetos aplicados al fundador, pero afirmaban que se referían a etapas distintas de su vida, con lo que negaban la posibilidad de que hubiera una fusión de identidades. Por tanto, sus relatos nos permiten identificar tres fases, al parecer progresivas, en la vida del líder religioso.

En la primera etapa, el fundador, a quienes los administradores calificaban como “un Mukund Das”, era un “*achari boishnab*” (practicante vaishnav, adorador de Vishnu), quien creía en las deidades hindúes y las adoraba.⁶ Al mismo tiempo, seguía la práctica de los ascetas Saiva de

⁵ *Ibid.*

⁶ Como se mencionó al principio de este capítulo, el gobierno colonial no supo de esta secta sino a raíz del ataque al templo de Puri. Varias autoridades del gobierno redactaron informes luego del incidente, entre los que se encuentran el del tehsildar (cobrador de impuestos) de Banki, el tehsildar de Angul, el administrador de Dhenkanal y el comisionado adjunto de Sambalpur. El comisionado de la división de Orissa, en su informe al gobierno de Bengala, resumió la información proporcionada por dichos oficiales. El informe se tituló “Sobre el origen y desarrollo de la secta de disidentes hindúes que se dicen seguidores de Alekh” (en adelante, “La secta de los disidentes hindúes”) y fue incluido en *Proceedings of the Asiatic of Bengal 1882*, así como en Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884. La nota del tehsildar de Angul señalaba claramente las distintas etapas en la vida del asceta, mientras que la crónica del tehsildar de Banki permitía identificar a Mahima Swami con Mukund Das, identificación que más tarde llegó hasta las publicaciones oficiales, como los censos e índices geográficos. B.B. Mishra se basó en esas fuentes para afirmar que Mahima Swami no era otro que Mukund Das, pese a las objeciones de los mahima dharmis. B.B. Mishra, “Rise and growth of the Mahima cult in the nineteenth century”, tesis de maestría inédita, Sambalpur University, 1984, p. 17.

tizar su cuerpo, lo que le valió el apodo de *dhulia babaji*. La segunda fase la vivió en la colina de Kapilas, “un famoso lugar sagrado” en Dhenkanal.⁷ Su estancia en Kapilas fue muy prolongada. Durante los primeros 12 años, vivió a base de frutas y, en los siguiente 12, a base de leche y agua. Llegó a ser conocido respetuosamente como *phalahari babaji* y *kshiranira payee*. Durante este periodo, Mukund Das fue un devoto adorador de Chandrasekhar Siva. Vivió cerca del templo de Siva y “pasó muchas penurias para remozar el lugar, segando la maleza de la selva, haciendo jardines, cuidando del *bhog* o alimento sagrado del ídolo, y atendiendo a los peregrinos que visitaban periódicamente las colinas”.⁸ Mukund Das se ganó el respeto de la madre del rajá de Dhenkanal, quien le aprovisionaba de leche. La “creencia popular” le confería una condición especial, como intermediario entre el hombre y dios. La gente de las aldeas vecinas estaba convencida de que tenía una “comunidad” secreta con el ídolo y que “podía interceder ante él a nombre de sus seguidores”. El origen de esa creencia era la costumbre del Babaji de visitar el templo al caer la noche, cuando otros dormían, y su poder para curar a los peregrinos enfermos que visitaban Kapilas.⁹

Sin duda, la estancia prolongada en Kapilas constituyó una etapa crucial en la trayectoria del fundador. Fue en ese sitio donde ganó fama, respeto y veneración, y donde su nombre e identidad se transformaron. Se elevó de la posición de un asceta ordinario a la del devoto preferido de Mahadev. Se convirtió en un ser humano con poderes sobrehumanos. Estaba listo para su vocación como apóstol de una nueva religión. El primer cambio notable fue su vestuario; durante toda su estancia en Kapilas, como adorador de Siva, había seguido usando el *kaupin* (saya) y el *kanthi* (collar de cuentas de madera), “los dos rasgos distintivos del atuendo de un vaishnava”.¹⁰ No fue sino hasta que terminó de experimentar con el ascetismo hindú y decidió predicar su propia fe cuando abandonó el *kaupin* y el *kanthi* y empezó a llevar el

⁷ “From the Tehsildar of Angul to the Commissioner of Orissa, Cuttack”, 12.8.1881, Board of Revenue Document núm. 443, OSA, Bhubaneswar; Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 513, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

⁸ “Report of the Commissioner of the Orissa Division”, Board of Revenue Document núm. 445/1, OSA, BBSR; “The sect of Hindu dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1882, Calcuta, pp. 2-6.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ “The sect of Hindu dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1882.

kumbhipat (la corteza del árbol *kumbhi*). Este acto simbólico rompió sus lazos con el hinduismo y lo lanzó a su suerte como propagador de un nuevo *dharma*.

En la tercera y última etapa vemos al asceta predicando un nuevo culto, la mahima dharma, y también marca la culminación de su ascenso gradual: el “Babaji” se convierte en Mahima Swami, encarnación del todopoderoso Absoluto del que predicaba. Los traslados largos y constantes son un rasgo distintivo de esta fase. El anacoreta concluyó su largo periodo de meditación y con un celo renovado se lanzó a difundir el mensaje del *satya dharma* (fe verdadera). De Kapilas viajó a Puri y después a Darutheng, en Khurda, donde estableció un *tungi*, un lugar de residencia y culto, y empezó a enseñar la nueva doctrina.¹¹ Declaraba que Mahadev (Siva) y los otros seres divinos que los hindúes adoraban no eran sino ídolos de piedra destructibles, por lo que era inútil venerarlos. “El Creador del universo es *alekh* (indescriptible) o *mahima* (glorioso), un Ser espiritual sin forma, omnipresente y omnisciente”.¹² Ése era el único objeto apropiado para adoración. Asimismo, el asceta afirmaba tener el poder para comunicarse con ese Absoluto y para que sus plegarias fueran respondidas.

Su mensaje fue recibido favorablemente. La aldea de Darutheng le proveyó de sus dos primeros discípulos: Govind Das y Nursing Das, y también fue ahí donde dio comienzo su deificación y su transformación en Mahima Gosain. Sus primeros discípulos iniciaron a muchos otros en el culto, quienes a su vez partieron en las cuatro direcciones para difundirlo. El propio Swami tomó parte activa en el proselitismo. Recorrió a lo largo y ancho los garhjats (estados tributarios de los regentes oriya) para transmitir su mensaje. Llevaba una vida muy sencilla: dormía en el suelo raso, comía una sola vez al día, consistente en los alimentos que le daban como *bhiksa* (limosna), y no tenía posesión alguna. El estricto renunciante quemaba incluso el *tungi* en el que había vivido temporalmente, antes de partir a otro lugar. Así, después de destruir el *tungi* de Darutheng, construyó otro en Andharua, y más adelante construyó *tungis* en Damna (Patia) y en Khuntuni (Athgarh). En este último

¹¹ Según el tehsildar de Banki, Mahima Swami dejó Kapilas alrededor de 1856 y vivió seis años en Puri. Por tanto, al parecer empezó a predicar en 1862.

¹² “From the Tehsildar of Angul to the Commissioner of Orissa, Cuttack”, 12. 8.1881, Board of Revenue Document núm. 443, OSA, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 513, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

sitio, “ofreció un gran banquete y se ganó la fe y adoración de la gente del pueblo, propagándose por todas partes sus grandezas”.¹³

En su siguiente parada, Malbaharpur, en Banki, construyó una gran casa donde encendió un *dhuni* o fuego sagrado,¹⁴ que no debía apagarse. El Swami dejó a Narsing Das a cargo de él, mientras él continuaba el viaje a Dhenkanal, Angul, Talcher y Khurda, y regresaba a Malbaharpur. Se “detuvo a comer a una distancia de 300 *hats* de la casa y ofreció varios grandes banquetes en las márgenes del pantano llamado Ainspa. Numerosas personas vestían *kumbhipats* en la casa del *dhuni*, bajo las órdenes del Mahima, y viajaron a varias partes de Orissa y a los distritos de Sambalpur y Ganjam para propagar el credo”.¹⁵ Muchos hombres y mujeres casados se volvieron devotos de Mahima Swami, pero siguieron llevando su vida familiar y se les llamaba *asritas*, seres que están bajo la protección de Mahima. En 1869, el *dhuni* de Malbaharpur fue destruido. Mahima Swami visitó varios lugares de Banki y otros estados feudatarios, antes de ir a vivir a Joranda, en Dhenkanal, en donde murió en 1875 (o 1876).¹⁶

Los relatos de los administradores sobre las actividades del Swami revelan un patrón muy claro. Sus traslados constantes eran seguidos por breves intervalos en los cuales permanecía en un determinado lugar, construía un *tungi* y congregaba grandes cantidades de seguidores. Estos últimos, en particular los *asritas*, permanecían en su lugar de origen

¹³ Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 06.08.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, osa, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 131, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

¹⁴ Los informes del tehsildar de Angul y Banki mencionan 1866 como el año de construcción. Board of Revenue Documents núms. 443, 441/1, osa, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núms. 513, 131, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-33, 1324-1327.

¹⁵ Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, osa, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 131, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

¹⁶ El informe del tehsildar de Banki refiere que el Swami murió en 1875. Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, osa, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 131, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327. Asimismo, Vasu (*op. cit.*) afirma que fue en 1875 cuando el Swami murió. Sin embargo, algunos investigadores posteriores han llegado a la conclusión de que la fecha de fallecimiento de Mahima Swami fue 1876.

mientras que los discípulos *sanyasi* proseguían el viaje. Los ascetas propagaban el mensaje del nuevo culto y constituían su base permanente de apoyo. Los discípulos laicos tejían los hilos del recuerdo del Swami en la trama de la historia-leyenda y su vida era guiada por los preceptos dictados por él. La fama de Mahima Swami fue aumentando de manera gradual, pero constante. Un indicio del incremento de su popularidad fue el aumento en tamaño y dimensión de los *tungis* que iba construyendo y el dinero que gastaba en ellos. Mientras que el primer *tungi*, en Darutheng, se construyó con un costo de apenas 150 rupias, el de Malbaharpur, levantado alrededor de 1869, implicó un gasto de 2 000 rupias. En cuanto al tamaño de los *tungis*, éste aumentó de 21 *hats* a 84. Otro indicador del éxito de Mahima Swami era su costumbre de ofrecer grandes banquetes. Luego de unos cuantos años tenía ya suficientes seguidores que le permitían recabar los recursos para alimentar a grandes cantidades de personas. Estos banquetes adquirieron aún más relevancia dada la situación de escasez y hambre; entre 1865 y 1866 Orissa padeció la peor hambruna del siglo, tema del que hablaremos con más detalle en la próxima sección. Los banquetes daban ocasión para que los seguidores de la mahima dharma se reunieran y les daba oportunidad de tener una *darśan* (visión) del fundador, al que habían llegado a ver como un ser divino. También exhortaban a nuevos grupos a que siguieran el camino que el nuevo líder religioso señalaba.

Al mismo tiempo, Mahima Swami continuaba practicando el total desapego y evitaba tener cualquier tipo de posesión. Nunca estableció como propiedad un *tungi* con monjes residentes y órdenes de legos; nunca permanecía en una región determinada ni adquiría terrenos. Los *tungis* se construían con los donativos de los *bhaktas* y se les derruía cuando el fundador lo mandaba. Este estilo de vida sencillo y encantador iba de la mano de un atractivo mensaje de devoción hacia un Absoluto todopoderoso pero accesible y el rechazo práctico hacia las castas y otras diferencias jerárquicas. Todo ello hacía aparecer al Swami como un benefactor. Su práctica de alimentar a la gente en tiempos de escasez y su poder para sanar cuerpos enfermos avivó la creencia de que estaba en comunión constante con el Absoluto y contribuyó a la deificación de Mahima Swami.

A las autoridades coloniales no les bastó con presentar los “hechos” (los detalles de la vida y actividades de Mahima Swami, un mentor humano), sino que también pretendieron explicar su deificación como re-

sultado de la ignorancia del pueblo. Según los administradores, la gente ignorante e ingenua de Orissa había interpretado las palabras del asceta de que predicaba lo que el Absoluto le ordenaba, como si él mismo fuera la encarnación del Absoluto. El administrador de Dhenkanal, en particular (el único funcionario que había conocido al gurú en persona), negaba categóricamente que el Swami hubiera afirmado alguna vez ser el Señor: “Nunca escuché de su boca que declarara ser el Creador del mundo, como sus discípulos y seguidores lo creían. De lo que le escuché decir, lo que entendí fue que el Creador del mundo era un Ser espiritual, omnipresente y omnisciente, sin forma, al que llamaba Mahima y también Prabhu, y que sólo él podía comunicarse con Alekh Prabhu y obtener lo que deseaba”. Todo esto, por supuesto, da cuenta del deseo de los administradores de presentar a Mahima Swami como un mero personaje histórico.

Pero, el *Utkala Deepika* y los misioneros bautistas no compartían el interés de los administradores de sentar la historicidad de Mahima Swami. Al *Deepika* le bastaba con referirse a él como un *phalahari sanyasi*, y como Mahima Babaji, prestando más atención a sus enseñanzas y prácticas.¹⁷ En su primera crónica, el diario elogiaba al *sanyasi* por ser *ati nirlobh*, libre de toda codicia, y mostraba apenas cierta inquietud por su desdén hacia los ritos y rituales hindúes, la cual creció hasta aparecer como un motivo de mucha preocupación en el segundo reportaje, publicado en 1873. Por su parte, a los misioneros bautistas les interesaban los antecedentes del Swami para rastrear la génesis de sus ideas y determinar en qué medida su denuncia del sistema de castas y la idolatría podría limpiar el camino para empezar a propagar el cristianismo. “Él [Mahima Swami] era muy reservado sobre su historia pasada, sobre cuándo y cómo se habían formado su pensamiento actual. Al parecer, había vivido cerca de Choga algunos años y ahí había conversado a menudo con el predicador de la localidad. Esto podría explicar algunas de sus ideas”.¹⁸ El mensajero de Cristo había hallado lo que buscaba: eran las enseñanzas de su Señor las que habían inspirado al nuevo líder religioso a asumir su vocación. ¿Acaso esto no conduciría a los seguidores del nuevo culto a la verdad de Cristo?

¹⁷ *Utkala Deepika*, 1.6.1867, parte II, núm. 22; *Utkala Deepika*, 6.9.1873, parte VIII, núm. 36.

¹⁸ “Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74”, *BMS Archives*, Angus Library, Regent’s Park College, Oxford.

Pero el Swami y sus seguidores habían trazado su ruta sin importarles lo que pensarán los oficiales coloniales, los intelectuales oriyas o los misioneros cristianos. La fe en la divinidad del fundador se mantuvo entre los devotos de la mahima dharma, pero aún es tema de polémica el precisar su identidad como persona. En efecto, a la fecha los estudiosos del tema siguen rebatiendo si en verdad fue Mukund Das, de quien el tehsildar (cobrador de impuestos) de Banki afirmara que era el fundador de la mahima dharma.¹⁹ Por su parte, N.N. Vasu, quien en la primera década del siglo xx descubrió en Mayurbhanj los textos *Kali Bhagabata*, *Alekh Leela* y *Yasomati Malika*, importantes libros religiosos de la mahima dharma, agrega un giro interesante a la historia. Vasu afirma que el fundador de esta secta “cripto-budista” no fue otro sino el propio Bhagavat Buda, quien adoptó una forma humana a petición de Alekha Brahma o el Gran Vacío.²⁰ Sin embargo, la función de esta encarnación humana se limitaba a iniciar al Señor Jagannatha, quien había salido de Puri para reunirse con él en la aldea de Golasingha, del estado feudal de Baud. El Buda inició a Jagannatha en las doctrinas de la verdadera fe, le delegó todos sus poderes y le pidió que fuera a Kapilas, en Dhenkanal, y que “permaneciera completamente inmóvil, en trance”. En Kapilas, Jagannatha llegó a ser conocido como Govinda, y ahí, “por el bien de la humanidad, permaneció absorto en un trance por un periodo de doce largos años. Su alimento básico, entonces, constaba tan solo de una pequeña cantidad de leche y agua fresca”.²¹ Tenemos aquí una doble confusión: un empalme de identidades en el Buda y el fundador de la mahima dharma, y entre este último y su primer discípulo, Govinda, quienes muchos consideran que es Jagannatha. Examinaré el problema y las posibilidades de esta intrincada relación con el culto de Jagannatha en la parte final de este capítulo. Por el momento, quiero destacar la persistente mutabili-

¹⁹ Ya antes mencioné que B.B. Mishra, un académico de Sambalpur, acepta que Mahima Swami fue Munda Das, y otros investigadores de la misma región comparten su opinión. Véase, por ejemplo, Debendra Kumar Dash, *op. cit.*, pp. 212-251. (Agradezco a Johannes Beltz por haberme dado a conocer ese artículo.) De hecho, Dash acusa a Biswanath Baba y a sus seguidores, como Satrugna Nath, por haber creado confusión al tratar de negar que Mahima Swami era Mukunda. *Ibid.*, p. 214. Asimismo, esta idea ha llegado a aparecer incluso en los censos e índices geográficos.

²⁰ Nagendranath Vasu, *The Archeological Survey of Mayurbhanja*, vol. 1, Delhi, Rare Reprints 1981, p. ccxxxvii.

²¹ *Ibid.*, p. ccxxxviii.

dad en la figura de Mahima Swami, pese a la presencia de ciertos motivos recurrentes y pese a los intentos de los oficiales británicos por averiguar su identidad.

El *Satya Mahima Dharmara Itihasa*, de Biswanath Baba, la historia formal del culto escrita en los años treinta, inicia con la premisa de que Mahima Swami era un *prabuddha narayan* (un ser supremo iluminado) y un *iswar purush* (una divinidad masculina) cuya forma humana era *ajoni sambhuta* (no nacido de un útero).²² Biswanath Baba también identifica a Mukund Das como un compañero cercano de Mahima Swami, idea que corroboran sus seguidores actuales. De acuerdo con el *Itihasa*, Mahima Swami apareció en Orissa en 1826 y recorrió las regiones de Puri, Khurda, Udaygiri y Khandagiri antes de mudarse a Kapilas. El prolongado periodo de meditación en este lugar limpió la forma humana del Absoluto de todas sus impurezas y le preparó para la tarea de profesar el *satya dharma*. El *Sebakalara Katha*, un manual sobre las sectas religiosas y lugares de peregrinación menos conocidos de Orissa, publicado en 1941, identifica a Mahima Swami con Balakrishna Das, un monje que practicaba *sadhanas* en Udaygiri y Khandagiri antes de llegar a Kapilas. Ahí conoció al anciano rey y a la reina, consiguió que le construyeran un *tungi* y pasó 12 años bebiendo sólo leche, antes de empezar a dar “valiosas enseñanzas”, como Budhadev.²³ Aunque apegado a la versión de Biswanath Baba, este breve texto revela una posible influencia de N.N. Vasu en la interpretación que hace el autor de un *prabuddha* (conociente/conocedor) como el Buda del budismo. Así, la identidad de Mahima Swami continúa desafiando todo consenso histórico.

Biswanath Baba, en su afán particular de escribir pese a todo una historia “oficial” de la mahima dharma, se basaba en las leyendas y tradiciones que se habían formado en torno a Mahima Swami. Como se dijo antes, este último llegó a ser deificado en vida, y el cambio de nombre de *dhulia babaji* y *phalahari gosain* a Mahima o Alekh Swami fue resultado de ese ascenso de categoría. Los administradores coloniales, quienes labraron cuidadosamente la figura del fundador, rara vez se referían

²² Biswanath Baba, *Satya Mahima Dharmara Itihasa* (en adelante, *Itihasa*), *op. cit.* Yo utilicé la cuarta edición, publicada en 1978, p. 2.

²³ Nagendra Dhara Sarman, *Sebakalara Katha*, Cuttack, Eschmann Collections, SAI, Heidelberg, 1941.

a él como Mahima Swami en sus informes de 1881. Sin embargo, el artículo que publicó el *Utkala Deepika* en 1873 se intituló “Mahima Babaji”. Ésta es una indicación de que los devotos del renunciante habían empezado a llamarle así, tomándolo por la encarnación del Absoluto indescriptible, de cuyo *mahima* hablaba.

En el *Itihasa*, Biswanath Baba no encuentra necesario justificar la divinidad del fundador, dado que era ya un hecho establecido.²⁴ El párrafo inicial describe cómo, en respuesta a las plegarias de santos autorrealizados para purificar al mundo del pecado, el Absoluto omnipotente, indescriptible, bajo a la tierra como Mahamahima Swami. Después de recorrer toda India en forma secreta, apareció en Orissa en 1826. Se dice, según el *Itihasa*, que Mahima Prabhu se recostó sobre el polvo de la *bada danda*, la gran carretera frente al templo de Jagannatha, en Puri, adquiriendo así el nombre de *dhulia gosain*. Es significativo que el Swami haya hecho su aparición en forma humana en Puri, la morada del Señor Jagannatha, y en un punto muy cercano a su templo. El *satya dharma* que después habría de predicar censuraba la adoración de la imagen de madera del Señor del Universo. Su estancia en Kapilas empezó después de haber recorrido Udaygiri, Khandagiri, Dhauligiri, Bhubaneswar y otros lugares cercanos durante 12 años, bebiendo sólo agua. En Kapilas, abandonó su hábito azafrán y sus cabellos enmarañados, y adoptó como vestimenta la corteza del árbol *kumbhi*, como preparación para su vocación de predicador. Por supuesto, no había necesidad de hacer experimentos con diversas versiones y formas populares del hinduismo. La forma humana del Absoluto había bajado a la tierra con una misión específica: restablecer la verdadera fe. Cuando descansaba sobre una piedra redonda, en la cima de la colina de Kapilas, el *prabuddha narayan* decidió entrar en *samadhi* (muerte en vida), en su forma gloriosa, durante 21 días.

Sadanand, un savor, fue quien presentó la primera versión del Swami en estado de *samadhi* en Kapilas. También fue la persona que llevó frutas al *sanyasi* cuando éste salió del *samadhi*, listo para salvar a la

²⁴ En efecto, el *Itihasa* sustentaba su veracidad en la divinidad del fundador, aspecto que examinaré con más detalle en el cuarto capítulo. Que la divinidad de Mahima Swami haya alcanzado cierto grado de credibilidad entre los investigadores se refleja en el prefacio que escribió Arta Ballabh Mohanty a la primera edición del libro *Stuti Chintamani*, de Bhima Bhoi. Ahí, Mohanti asevera que el propagador del culto era el propio Alekh Swami.

sociedad y a la humanidad, enseñando el *satya dharma*. Por ende, Sadanand fue el eslabón esencial en la transformación del Absoluto en el fundador de la mahima dharma. Luego de que el rájá de Dhenkanal conoció al asceta, por mediación de Sadanand, el savar empezó a llevar al gurú la leche que el rájá le proporcionaba.²⁵ Todo esto involucraba un juego con las figuras y símbolos asociados con Jagannatha. Como vimos en el capítulo anterior, Jagannatha era un *savar-devata* (dios de los savars, cazadores-recolectores), cuyo culto fue más tarde adoptado por reyes que lo convirtieron en *rashtra-devata* (deidad oficial).²⁶ La trayectoria de Jagannatha refleja la usurpación del poder de los *adivasis* (literalmente, habitantes originales) por los gobernantes y las castas superiores, acompañada de un cambio del *locus* de culto, de la *vana* (bosque) al *ksetra* (campo).²⁷ En la historia de Mahima Swami que narra Biswanath Baba aparece una inversión: el savar gana prioridad sobre el rájá como la única persona que tenía acceso directo al Swami. Ignoramos si Biswanath Baba intentaba conscientemente presentar a Mahima Swami como superior a Jagannatha o si tan sólo transmite una creencia que se había desarrollado a lo largo del siglo XIX. Lo que sí queda claro, sin embargo, es que la representación del encuentro de Mahima Swami con el savar y el Rájá refuerza la interrogante sobre la inherencia del alto hinduismo en la mahima dharma. Fue una justicia poética. El Swami, de hecho, había dado precedencia a la *vana* sobre el *ksetra*, al elegir rincones remotos del garhjats, habitados por *adivasis* y castas inferiores, como su espacio de actividad. La construcción de Mahima Swami alcanzaba así su culminación.

²⁵ Baba, *op. cit.*, pp. 44-49.

²⁶ Según las leyendas, fue el rey Indradumnya quien adoptó el culto del Señor de los savars. Jagannatha se convirtió en la deidad oficial de Orissa en el siglo XII, durante el imperio de los reyes Ganga. Chodaganga Deva fue quien construyó el templo de Jagannatha en Puri. Para un análisis de los mitos relacionados con la evolución de Jagannatha, véase M. Mansinha, "The cult of Lord Jagannath", en Panda y Panigrahi, *op. cit.*, pp. 17-37.

²⁷ Para una descripción detallada de la *vana* y el *ksetra* véase Guenther-Dietz Sontheimer, "The Vana and the Ksetra: The tribal background of some famous cults", en G.C. Tripathi y H. Kulke (eds.), *Religion and Society in Eastern India: Anncharlott Eschmann Memorial Lectures*, Bhubaneswar, Utkal University, 1987, pp. 117-164. Un análisis muy profundo de las implicaciones de *vana* y *ksetra* en la literatura védica se encuentra en Charles Malamoud, *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, trad. de David White, Delhi, Oxford University Press, 1996.

PRECEPTOS Y PRÁCTICAS

¿Qué predicaba Mahima Swami y cuál era su significado en el contexto decimonónico, particularmente en los *mahals* tributarios de Orissa? Volvamos a los rasgos que pueden deducirse de las crónicas fragmentarias que hemos citado hasta ahora. De acuerdo con el *Utkala Deepika*, el *phalahari sanyasi* enseñaba “un *dharm*a que rechazaba las diferencias de castas, prohibía la idolatría y los rituales, y pregonaba la creencia en un solo dios”. Sabemos, por los relatos de los misioneros y los funcionarios coloniales que ese dios era el todopoderoso e indescriptible Creador y Preservador del mundo. Las narraciones también subrayan el desapego extremo y la falta de codicia del asceta, su insistencia en los principios de la verdad, la caridad y la castidad, sus viajes constantes, su negativa a adquirir cualquier tipo de propiedad y a aceptar otro alimento que no fueran la comida cocinada que le ofrecían como limosna, y su rechazo tácito al brahmán.

Por tanto, las enseñanzas de Mahima Swami se caracterizaban (en el nivel de los preceptos, los significados implícitos y las prácticas) por un rechazo a los modelos de jerarquía y autoridad intrínsecos a las estructuras del hinduismo dominante, las cuales implicaban una ligazón entre la jerarquía dhármica de pureza y contaminación y la realeza ritualmente formada de Orissa. Al hablar de un Absoluto omnisciente, omnipresente, omniabarcante, sin forma, inefable, creador del universo, como el único objeto de devoción, Mahima Swami rechazaba a todas las deidades del panteón hindú y acababa de tajo con la función del brahmán como mediador entre dios y los seres humanos. Esto implicaba un cuestionamiento de la relación estrecha entre las jerarquías divina, ritual y social. Y la crítica a los ídolos como meras imágenes sin vida de piedra y madera era un corolario de dicho cuestionamiento de la autoridad. Asimismo, la movilidad constante del preceptor y su negativa a adquirir propiedades eran declaraciones rotundas contra el orden establecido y la autoridad.²⁸ Su práctica de aceptar alimentos cocinados que le ofrecían en cada hogar y de comerlos junto con sus devotos materializaba el rechazo a las normas del sistema de castas y a las reglas del comer. Lo que

²⁸ Sobre el uso de la movilidad o movimiento (*jangama*) como medio de los ascetas virasaiva para desafiar al orden establecido (*sthabara*), véase A.K. Ramanujan, *Speaking of Siva*, Harmondsworth, Penguin, 1973.

es muy significativo, el Swami negaba al rajá, al brahmán, al *bhandari* (barbero) y al *dhoba* (lavandero) el derecho a dar *bhiksa* a él y a sus seguidores. El brahmán y el rajá eran las piezas clave que articulaban el ejercicio de la dominación mediante el vínculo inextricable entre los espacios del ritual y la política, mientras que el *bhandari* y el *dhoba* (las castas tradicionales de servicio) eran instrumentos para el funcionamiento eficaz de la jerarquía ritual-social.²⁹ Al desafiar así al poder ejercido por medio de la religión y codificado dentro de ella, Mahima Swami era visto como un genuino benefactor de aquellos grupos de Orissa cuya subordinación había sido afianzada mediante un entrelazamiento cerrado entre religión y poder.

Las crónicas contemporáneas dan cuenta del impacto que ejercían las prédicas del Swami. En su primer artículo sobre el líder religioso, el *Utkala Deepika* comentaba, quizá con cierta ironía: “El así llamado *sanyasi* está provocando tal devoción total de parte de los residentes de los lugares que visita, que nadie se atreve a contrariar sus deseos; le conceden todo lo que pide”.³⁰

Pasados seis años, el *sanyasi*, ahora llamado Mahima Babaji, se ha convertido en una amenaza, un peligro. El segundo artículo del *Deepika*, aparecido el 6 de septiembre de 1873, afirmaba que los discípulos *sanyasi* del Babaji estaban determinados a destruir el *jati dharma* (normas del sistema de castas). Sus actividades habían obligado al gobernante Madhupur a sacarlos fuera de su territorio. Algunos de ellos habían llegado a Jajpur y habían logrado congregarse grandes cantidades de seguidores. Todos esos hombres iban de puerta en puerta, pidiendo alimentos y comiendo todos del mismo plato, con lo que ignoraban completamente las reglas del comer. La magnitud del agravio cometido era demasiado evidente: no habían dudado en aceptar comida incluso de hogares cristianos, pero se negaban a entrar en la casa de un brahmán, un *bhandari*, un *dhoba*, un *mali* o un *dari*. Los brahmanes de Jajpur, iracundos ante tan escandaloso comportamiento, mandaron que todos los seguidores del Babaji fueran declarados parias y se les condenara al ostracismo, hasta que realizaran *prayascitta* (penitencia). El *Deepika* también expresaba

²⁹ Negándole los servicios del barbero y el lavandero era como una casta o comunidad aldeana aplicaba su sanción sobre aquella familia que había sido condenada al ostracismo.

³⁰ *Utkala Deepika*, 1.6.1867, parte II, núm. 22.

su preocupación ante la condena declarada de la secta contra el rajá. Daba rienda suelta a los sentimientos legitimistas de la casta superior, al declarar que en tanto el rechazo se circunscribiera a los gobernantes de los garhjats no habría ningún motivo de preocupación, pero que sería motivo de gran inquietud si la secta extendía su desafío al gobierno británico.³¹ Pero, independientemente de las inquietudes del *Deepika*, el contenido del artículo daba cuenta de que el nuevo culto había llegado a conformar una fuerza a la que había que tomar en cuenta. Había obligado a los brahmanes y a los rajás a conformar un frente común contra la mahima dharma.

Los misioneros aclamaban a Mahima Swami como el líder de un “movimiento religioso de amplias dimensiones en los garhjats”.³² “Sus discípulos ya suman muchos miles y provienen de casi todas las castas”.³³ El reverendo William Miller, por ejemplo, estaba sumamente impresionado por un hombre cuyas enseñanzas habían inducido “a aldeas completas a abandonar la idolatría, en lo que a adoración de ídolos aldeanos se refiere”.³⁴ Los practicantes del nuevo culto estaban “preparados en gran medida” para escuchar el mensaje de los misioneros, y libres “de esos prejuicios tontos que a menudo cierran el oído y el corazón de los otros a la verdad”.³⁵ El misionero estaba optimista de que “este movimiento [estaba] destinado a ejercer una influencia muy importante en la propagación del cristianismo en los garhjats”.³⁶ Pero el interés particular del misionero quizá le había llevado a dar una lectura errónea a las implicaciones que habrían de tener las enseñanzas del gurú. Al mismo tiempo, sus comentarios hacían evidente el alcance del éxito del Swami: su relato corroboraba el hecho de que los brahmanes estaban reaccionando enérgicamente contra el nuevo culto. Se decía que el gurú hacía referencias “muy sentidas” a la hostilidad de los brahmanes y los sacerdotes contra el movimiento.

Los funcionarios hindúes del gobierno colonial expresaban sentimientos un tanto contradictorios con relación a la influencia del Swami.

³¹ *Utkala Deepika*, 6.9.1873, parte VIII, núm. 36.

³² Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74, BMS Archives, Angus Library, Regent's Park College Oxford.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

El tehsildar de Angul, dejando ver una preocupación característica de todo administrador respecto de la ley y el orden, felicitaba a Mahima Swami por mejorar notablemente el carácter de la gente de casta inferior, que conformaba las filas de sus seguidores. “Los principios de Mahima parecen haber dado un muy buen ejemplo a los Pans de Angul, quienes, al adoptarlos, repudian ahora el robo, una práctica nada inusual entre sus hermanos hindúes”.³⁷ El administrador de Dhenkanal, en cambio, menospreciaba el llamado del Swami, al considerar que se limitaba a “gente ignorante e iletrada de las clases bajas de la comunidad hindú. “Esa gente, afirmaba, ha sido inducida a adoptar la nueva religión con promesas de felicidad si seguían y amenazas de perdición si no seguían los preceptos”.³⁸ El tehsildar de Banki compartía esa opinión. Al hablar de los discípulos legos, comentaba: “De hecho, nunca aprendieron o comprendieron lo que realmente ésta [la nueva religión] significaba; sólo la adoptaron y tenían fe ciega en ella, con una ignorancia que era mal informada por la muestra de cualidades extraordinarias del Mahima Gosain que ellos tomaban por sobrehumanas y divinas”.³⁹ Pero, ya fuera con reluctancia y censura o con una admiración declarada, los observadores contemporáneos reconocían la devoción que el Gosain despertaba en sus *bhaktas*.

¿Por qué la oposición al sistema de castas y a la idolatría atraía a ciertos sectores del pueblo oriya? Más que ofrecer respuestas definitivas, a la manera de causa-efecto de la historiografía, expondré algunos rasgos distintivos de la Orissa de principios y mediados del siglo xix a fin de bosquejar el contexto en el que surgió la mahima dharma. Debemos tener presente que los cambios y la agitación de la época a menudo se explican mediante la metáfora-concepto de la *kaliyuga*, la última y más maligna de la cuatro eras, según el hinduismo clásico.⁴⁰ Se dice que la

³⁷ “From the Tehsildar of Angul to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack”, Board of Revenue Document núm. 443, OSA, Bhubaneswar; Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 513, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

³⁸ Babu Banamali Sing, Manager of Dhenkanal State, to the Superintendent of the Tributary Mahals, Orissa, 4.10.1881, Board of Revenue Document núm. 444, OSA, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 40, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1334-1338.

³⁹ Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, OSA, Bhubaneswar; Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 131, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

⁴⁰ En adelante utilizaré los términos “*kaliyuga*” y “Kali” de manera indistinta.

prolongada *kaliyuga* llegará a su fin cuando aparezca un *avatar*, la encarnación humana de lo divino, quien purificará al mundo de los pecados mediante una guerra devastadora, aniquilará a Kali y restablecerá el *satya dharma* (fe verdadera), proclamando el advenimiento de la *satya yuga* (la era prístina de la verdad). Esta creencia, presente en la tradición vaishnavita, ganó mucha popularidad en Orissa desde finales del siglo xvi, mediante la aparición y circulación de los *malikas*, textos apócrifos, que se adjudicaban a los Panchasakhas (Cinco Amigos), los cinco eminentes místicos medievales.⁴¹

Por muchas razones, en la Orissa del siglo xix la rigidez del sistema de castas experimentó un recrudecimiento. El siglo abrió con la llegada del régimen británico, pero la injerencia de un gobierno extranjero no trajo consigo una ruptura con el pasado, sino que siguió habiendo continuidades con la estructura administrativa que instauraran los marathas. A la vez, hubo cambios significativos en la administración de los impuestos y los experimentos constantes con diversas modalidades de imposición y cobro de los mismos provocaron incertidumbres y complicaciones, y causaron muchas dificultades a los poseedores y propietarios de tierras.⁴²

Pero, aún más importante para nuestros propósitos es el hecho de que los misioneros cristianos entraran en escena junto con el gobierno colonial.⁴³ Una censura tenaz al sistema de castas y el ataque declarado contra Jagannatha, la deidad central del hinduismo dominante en Oris-

⁴¹ Los Panchasakhas eran Balaram Das, Jagannatha Das, Achyuta(nanda) Das, Ananata Das y Yasobanta Das.

⁴² La rebelión Paik de 1817 hizo que por vez primera el gobierno de la Compañía se percatara de los vicios que presentaba la administración tributaria. En 1818, Watson, cuarto juez del Tribunal Supremo de Cuttack, W. Trower, cobrador de Zillah Cuttack, y W. Ewer, comisionado de Orissa, redactaron respectivamente tres informes de investigación, en los que atribuían la rebelión, principalmente, a las dificultades económicas provocadas por un sistema tributario muy defectuoso. Ewer, en su carta a Trower, examinaba estos problemas: gravámenes muy altos, rigor extremo en la recaudación de impuestos, sanciones a los morosos, depreciación de la moneda cauri. W. Ewer, Commissioner, to W. Trower, Collector of Zillah Cuttack, 15.2.1818, Board Proceedings núm. 17, Department of Revenue (6.12.1817 a 20.5.1818), osa, Bhubaneswar. Para un examen general de la situación económica de Orissa durante la primera fase del régimen de la Compañía véase M. Mahapatra, "General economic condition of Orissa (1803-1818)", *OHRJ*, vol. 1, núm. 2, 1952. pp. 171-177. Un examen detallado de las condiciones socioeconómicas en la Orissa del siglo xix se encuentra en K.C. Jena, *Socio-Economic Conditions of Orissa in the Nineteenth Century*, Delhi, Sundeep Prakashan, 1978.

⁴³ La Sociedad Misionera Bautista inició sus labores en Cuttack en 1826.

sa, cuyo culto, en opinión de los misioneros, admitía el gobierno británico, constituían los rasgos esenciales de la labor misionera de propagación de la cristiandad.⁴⁴

Esto suscitó dos tipos de reacciones. Por una parte, había un cuestionamiento de la “tradición” por un sector de la *intelligentsia* hindú, de educación inglesa, y por la otra, un mayor afán por preservar las normas “tradicionales” de la sociedad.⁴⁵ En Orissa, que según el censo de Bengala de 1881 era “la zona más esencialmente hindú de Bengala”, donde “9 de cada 10 personas es hindú”,⁴⁶ las castas superiores empezaron de manera generalizada a proteger la tradición. Esto quizá explica la condena generalizada de Hunter hacia los oriyas, a quienes describe como “una raza plagada de sacerdotes, inerme ante los brahmanes y sujeta a todas las fuerzas paralizantes de la superstición religiosa y los prejuicios de casta. En ningún otro lugar ejercen semejante influencia las antiguas reglas

⁴⁴ Los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XIX estuvieron marcados por la publicación de varios tratados cristianos que censuraban la idolatría y declaraban la superioridad de Cristo sobre Jagannatha. Véanse, por ejemplo, Mukunda Dasa, *Jagannathapariksha*, 2a. ed., Cuttack, Mission Press, 1867; A. Sutton, *Devapuja: The Testimony of the Bible against Idolatry*, 2a. ed., Cuttack, Mission Press, 1874; Vernacular Tracts, India Office Library and Records (IOLR), Londres. Anteriormente, en los años de 1820 a 1830, los misioneros bautistas habían emprendido una campaña muy fuerte contra la institución del cobro de impuestos a peregrinos en el templo de Jagannatha, lo cual mantenía al gobierno de la Compañía de las Indias Orientales en relación directa y estrecha con la administración del templo. La campaña tuvo diversos grados de éxito, hasta que, finalmente, un cambio de políticas en el gobierno de la Compañía, aunado a la propaganda de los misioneros, condujo a la abolición de dicho impuesto en 1840. Para más detalles véase I. Banerjee-Dube, *Divine Affairs*, op. cit., p. 137; Nancy Gardner Cassels, *Religion and Pilgrim Tax under the Company Raj*, Nueva Delhi, Manohar, 1988; Manjusree Dhall, “Activities of Christian missionaries and British policy towards them”, *Our Documentary Heritage*, vol. IV, Government of Orissa, Bhubaneswar, OSA, 1988, pp. 14-23.

⁴⁵ Esto es característico de la provincia entera de Bengala a principios del siglo XIX. Análisis muy agudos de la interacción de la sociedad india y el Estado colonial se encuentran, por ejemplo, en Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate over Sati in Colonial India*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1998.

⁴⁶ En el área que estaba bajo régimen británico (Cuttack, Puri, Balasore, Angul y Banki), los hindúes representaban 97.40% de la población total y en los estados tributarios sumaban 74.82%, en donde los *adivasis* (designados como aborígenes) representaban 24.72% de la población. A. Bourdillion, *Report on the Census of Bengal 1881*, Calcuta, 1883, p. 76.

del sistema de castas".⁴⁷ Ese tipo de representaciones tienen fallas evidentes, pero dejan ver la creciente rigidez de las normas del sistema de castas que prevalecían en Orissa en el siglo xix.

Los cambios ocurridos en las prácticas en el templo de Jagannatha, en Puri, la morada del gran Señor de Orissa, nos ofrecen un prisma a través del cual podemos ver estos procesos. En 1882, Hunter señalaba en su obra *A Statistical Account of Bengal* que "el templo de Jagannatha, en el cual todos los credos hallaban asilo y todas las clases y sectas podían encontrar a su dios, ha cerrado sus puertas a la población de casta inferior".⁴⁸ Ahí también se presentaba la lista de las castas que tenían prohibido entrar en el santuario interior del templo.⁴⁹ El *Gazetteer* de L.S.S. O'Malley incorporó esa lista.⁵⁰ Sin duda, la discriminación por castas iba en contra del principio básico de universalidad que se creía constituía el fundamento del culto de Jagannatha, al contradecir gravemente la posición de Jagannatha como el Señor de todos los seres, altos y bajos.

La estrecha relación con la realeza aunada a una discriminación por castas en las prácticas del templo de Puri hicieron que Jagannatha apareciera en el siglo xix como un Señor exclusivo y distante, monopolio de brahmanes y gobernantes. Se había distanciado mucho de sus devotos iniciales para identificarse ahora con quienes detentaban el poder y la autoridad. Por otra parte, la creencia en esta deidad central como pro-

⁴⁷ W.W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, vol. xix, reimpr., Delhi, Concept Publishing, 1976, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁹ Las castas que no podían ingresar en el templo eran: (i) los cristianos; (ii) los mahometanos; (iii) las razas de las colinas o los bosques; (iv) los bauris; (v) los savars; (vi) los panas; (vii) los haris (excepto para retirar las suciedades); (viii) los chamars; (ix) los doms y los chandals; (x) los chiria maras (cazadores de pájaros); (xi) los sials (vendedores de vino); (xii) los gokhas (pescadores); (xiii) los siulas (pescadores); (xiv) los tiyars (pescadores); (xv) los nulias (lancheros de Telenga); (xvi) los patras (fabricantes de telas de casta inferior); (xvii) los kandas (centinelas de las aldeas); (xviii) las prostitutas comunes; (xix) las personas que hubieran estado en prisión, pero con el derecho a expiación; (xx) los lavaderos, y (xxi) los alfareros. Estas dos últimas tenían autorización para entrar en el patio exterior. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁰ O'Malley, *op. cit.* La lista se revisó con base en la información proporcionada por el administrador del templo de Jagannatha y se incluyó en la edición revisada del *Gazetteer* de O'Malley. P.T. Mansfield, *Bihar and Orissa District Gazetteer: Puri*, Patna, 1929, pp. 106-107. En la lista revisada aparece un cambio: los judíos se mencionan junto con los cristianos. El *Gazetteer* también señalaba que las diferencias de casta a veces se aplicaban incluso al momento de compartir el *mahaprasad*.

tectora de sus devotos quizá se resquebrajó aún más a raíz de una catástrofe: la gran hambruna de 1865-1866. Esta calamidad, resultado de la combinación de problemas causados por el hombre y ciertos desastres naturales, además de arrasarse con un tercio de la población de la provincia, provocó una situación de crisis e incertidumbre.⁵¹ Las miserias nacidas de la escasez se vieron exacerbadas por la insistencia de las castas superiores en que se respetaran las normas del sistema de castas. Éstas advirtieron del peligro que corría su casta cuando el gobierno colonial empezó a dispensar arroz cocido proveniente de las *chatras* (casas de asistencia) y los *chatrakhiyas* en ostracismo (personas que habían comido en *chatras*).⁵² Fue una época de tensión, un periodo de agobio, un tiempo de presiones contrarias. Sin duda, una época de predominio de Kali.

La situación era un poco distinta en los estados tributarios, que tenían autonomía interna bajo el mando de los mogoles y los marathas y bajo el régimen de la Compañía y el imperio.⁵³ Estos estados no estaban

⁵¹ El *Utkala Deepika*, 20.7.1867, parte II, núm. 20, refería que el gobernador general, en su análisis del informe sobre la hambruna de Orissa ante el Parlamento de Londres, no encontraba razón alguna para la falta de cuidado, atención y previsión por parte del gobierno de Bengala. Asimismo, el diario citaba que la revista *Time* había acusado a dicho gobierno de no haber tomado ninguna medida al inicio de la hambruna.

⁵² Las encuestas realizadas por los comisionados con respecto a la hambruna revelan el furor que había causado el hecho de que se ofreciera arroz cocido en las casas de asistencia. Los comisionados consideraron necesario averiguar si el alimento había sido realmente preparado por cocineros brahmanes. *Report of the Commissioners Appointed to Enquire into the Famine in Bengal and Orissa in 1866*, vol. I, Cuttack, 1867, p. 222. Más aún, en varios números del *Utkala Deepika* de 1867 y 1868 se informaba de las acciones realizadas por la inteligencia hindú para llevar de nuevo al redil del hinduismo, por medio de la *prayascitta*, a aquellos que habían sido condenados a ser parias durante la hambruna. Una colección de estos informes se encuentra en Patnaik, *Sambadpatraru Odisara Katha*, op. cit., y del mismo autor, "Orissa in 1867", op. cit., pp. 61-73. Véase, asimismo, S. Patnaik, "Orissa in 1868", *OHRJ*, vol. X, núm. 4, pp. 44-58.

⁵³ En noviembre de 1803 se celebraron pactos con 14 jefes: Narsingpur, Tigiria, Dhenkanal, Ranpur, Baramba, Khandpara, Nayagarh, Talcher, Daspalla, Athgarh, Nilgiri, Hindol, Banki y Angul. Poco después, Mayurbhanj, Keonjhar y Baud celebraron acuerdos con la Compañía. Constituyeron así los mahals tributarios de Orissa. Posteriormente, Banki y Angul se empezaron a administrar directamente. C.V. Aitchison (comp.), *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries*, vol. 1, Calcuta, 1892, p. 117; L.E.B. Cobden-Ramsay, *Bengal Gazetteers XXI: Feudatory States of Orissa*, Calcuta, 1910 (microficha, Nehru Memorial Museum and Library), Nueva Delhi, p. 24. El grupo de estados de Sambalpur (que comprendían el distrito de Sambalpur) se convirtieron en parte de los garhjats de Orissa en 1817. A la muerte del

asolados por los problemas de los acuerdos sobre ingresos temporales y la estricta recaudación de impuestos, como los distritos regidos por la administración colonial. El sistema tributario común de la mayoría de estos estados era “muy simple”.⁵⁴ Las tierras eran propiedad del Estado y el agricultor real gozaba de derechos de ocupación, siempre que pagara la renta. La subenfudación era prácticamente desconocida y la venta o traspaso de tierras era ilegal. Sin embargo, había algunos estados muy grandes y ahí los *gaointias* (jefes de aldeas) gozaban de privilegios especiales como cobradores de las rentas. Los informes administrativos anuales de los mahals tributarios, escritos en los años de 1869, generalmente referían que la situación era pacífica y satisfactoria. La hambruna no había perjudicado tanto a estos estados como a los distritos.

Sin embargo, los informes administrativos anuales no presentaban una imagen real de la situación: no aparecía el descontento general que imperaba entre los súbditos, sobre todo entre la población aborigen, que se hizo manifiesto en una serie de revueltas ocurridas en los estados feudatarios a lo largo del siglo xix.⁵⁵ Los súbditos de los garhjats tuvieron que cargar con el peso de ciertas prácticas feudales, como era el cumplir con el *bethi* (trabajo forzoso pagado) y el *begar* (trabajo forzoso no pagado), haciendo labores tales como abrir canales, construir caminos, cargar equipajes y recubrir los techos con paja. Hacían trabajos domésticos para los jefes y les suministraban provisiones (*rasad*), tanto a ellos como a sus oficiales en campaña.⁵⁶ El endeudamiento en el campo era usual y

gobernante, en 1849, y a falta de heredero, el distrito se anexó como reintegración de bienes al Estado y fue administrado por el gobierno de Bengala hasta 1862, cuando se transfirió a las Provincias Centrales. Regresó a ser parte de Orissa en 1905. F. Dewar, *Report on the Land Revenue Settlement of the Sambalpur District 1906*, Patna, 1920, pp. 6 y 7.

⁵⁴ Cobden-Ramsay, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁵ Para un análisis de los levantamientos que se presentaron en Orissa en el siglo xix, véase P.K. Mishra, “Political unrest in Orissa in the nineteenth century”, tesis de doctorado, Utkal University, 1980. Aquí, Mishra presenta una exposición de los siguientes levantamientos: el de Khurda, de 1817 a 1824; el de Ghumsar, de 1837 a 1856; el de Kand, de 1837 a 1856; el de Sambalpur, de 1857 a 1864; los de Keonjhar, en 1867-1868 y 1891-1893; y los levantamientos de Nayagarh, en 1849-1852 y 1893-1894.

⁵⁶ Que el *bethi* y el *rasad* eran prácticas comunes y que el trabajo forzado causaba descontento, llegando incluso a producir rebeliones, es evidente en la descripción del levantamiento de Keonjhar, en 1891, que presenta Fakirmohan Senapati, *Atmacarit*, trad. de Maitree Sukla, Delhi, Sahitya Akademi, 1977, pp. 224-255. Un informe oficial de uno de los estados feudatarios describe el *bethi* como el “peor rasgo de la administración de los ingresos”, *Final Report on the Land Revenue Settlement of the Patna State 1937*, 1943, p. 21.

los casos de *goti* (esclavitud por deuda) no eran extraños. Incluso en 1919, Mansfield, el agente político adjunto de los estados feudatarios de Orissa, escribía en una carta a sus padres: “los habitantes [de los estados feudatarios] deben realizar algunas labores y las castas inferiores deben hacer trabajos de culi a las órdenes del jefe, como en la Inglaterra medieval. Muchas tenencias de tierras se obtienen por medio de servicios y el rajá puede hacer casi lo que se le antoja”.⁵⁷

Algunas medidas que tomó el gobierno colonial arreglaron los problemas que padecían los súbditos de dichos estados. Aunque los británicos no intervinieron directamente en los asuntos internos de los estados tributarios, su mandato inició un proceso de integración de los garhjats con el territorio de Orissa. El superintendente de los mahals tributarios y el agente político exhortaron a los gobernantes a que mejoraran los medios de transporte y las comunicaciones y que iniciaran operaciones de vigilancia y resolución. Los amos coloniales y los intelectuales oriyas empezaron a preocuparse por las condiciones “de atraso” de la población de los garhjats.⁵⁸ Se construyeron escuelas para impartir educación formal a las masas iletradas y algunos entusiastas funcionarios ingleses emprendieron vigorosas campañas contra las “bárbaras” prácticas hindúes y tribales.⁵⁹ Estas acciones trastocaron el ritmo de vida de los súbditos de los garhjats, constituidos en su mayoría por *adivasis* e individuos de casta inferior.

La vigilancia estrecha por parte del gobierno extranjero redujo el número de disputas fronterizas y guerras de sucesión entre los jefes feudatarios. A su vez, la paz interna y la estabilidad de la ley y el orden liberó

⁵⁷ Mansfield Papers, Box I A, vol. 2; letters written to his parents between 19 October 1919-19 July 1920, Cambridge, Centre of South Asian Studies.

⁵⁸ Todos los diarios y semanarios importantes de Orissa que empezaron a publicarse a partir de las décadas de 1860 y 1870 (*Utkala Deepika*, *Sambalpur Hitaisini*, *Utkala Putra*), hacían referencia a las condiciones deplorables en que se encontraban los garhjats y urgían al gobierno y a los intelectuales oriyas a que tomaran acciones para mejorar la suerte de dicha población. Una muestra representativa de estos artículos se encuentra en Patnaik, *Sambadpatraru Odisara Katha*, op. cit., y en G.C. Misra (comp.), *Sambadpatrare Unabingsa Satabdir Odisha*, Cuttack, J. Moahpatra & Co., 1972.

⁵⁹ En su minuta del 23 de enero de 1847 sobre los mahals tributarios, A.J. Moffat Mill, comisionado de Cuttack, refería: “No he reparado en esfuerzos para poner fin al atroz sistema de sacrificios de Suttee y Meriah. Las reglas concernientes a ello fueron notificadas por separado a los rajás, repitiendo la notificación tras haber recibido el despacho del Honorable Tribunal de Directores, con fecha del 29 de septiembre de 1841, en donde se instruía la abolición del mismo”. *Selections from the Records of the Bengal Government, No. III, Papers on the Settlement of Cuttack and on the State of the Tributary Mehals*, Calcuta, 1851.

a los jefes de su dependencia de las redes subordinadas. Proyectar una autoimagen positiva al mundo exterior se convirtió en su principal preocupación, por lo que adecuaron sus prácticas al nuevo paradigma dominante de realeza y poder real.⁶⁰ Los rajás de Khurda fueron su modelo y se consideró que Jagannatha era apropiado como medio para aumentar el poder y la dignidad reales.⁶¹ Hasta el siglo xvi, los gobernantes suryavamsi habían tenido el monopolio del culto al gran señor, prohibiendo que se construyeran templos a Jagannatha fuera de Puri y Cuttack. Pero, al derrumbarse su poder central, en el mismo siglo xvi, el culto se propagó hacia otras regiones. En los garhjats la deidad no llegó a tener una presencia significativa, pues los súbditos seguían adorando a sus dioses ancestrales y a los *grama devatas* (deidades aldeanas), mientras que los jefes mostraban su respeto por el dios central haciendo viajes ocasionales a Puri, donde recibían un trato especial por parte del rajá de Khurda.⁶²

Pero el siglo xix fue testigo de un empeoramiento de las relaciones entre el rajá de Puri y los jefes feudatarios. El primero, ahora despojado de su reino, se aferraba con ardor a cualquier rastro de autoridad simbólica que aún le quedara. Así, el maltrato a los jefes de los garhjats era un ejercicio de tal poder, a quienes les fueron negados los favores especiales que habían recibido tradicionalmente.⁶³ Los gobernantes garhjats, por su parte, ya no estaban dispuestos a aceptar su posición de subordinados: Jagannatha era su Señor así como lo era del rajá de Puri. Kulke ha señalado el hecho de que a mediados del siglo xix se dio un incremento en el número de construcciones grandiosas en los estados feudatarios; los palacios reales y los templos de Jagannatha eran muestra de los atributos y

⁶⁰ Para un análisis detallado y profundo de este tema, véase Dirks, *op. cit.*

⁶¹ Kulke, "Ksatriyaisation and social change: A study in Orissa setting", en Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Delhi, Manohar, 1993.

⁶² Kulke ha mostrado que los dioses y diosas aldeanos se fueron convirtiendo gradualmente en *ista-devatas* (dioses personales) de los jefes principales de los estados feudatarios. Hermann Kulke, "Tribal deities at princely courts: The feudatory rajas of Central Orissa and their tutelary deities (Istadevatas)", en S. Mahapatra (ed.), *The Realm of the Sacred*, Calcuta, Oxford University Press, 1992, pp. 56-78.

⁶³ En Jagannath Temple Correspondence, parte 1, pp. 180-220, se encuentran numerosas peticiones de los gobernantes de varios estados feudatarios al recaudador de Cuttack y otros funcionarios coloniales para poner fin al "trato irrespetuoso" que recibían de Mukunda Deva II. Véase, asimismo, Kulke, "The struggle between the rajas of Khurda", en *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, Manohar, 1986. pp. 350 y 351.

la autoridad reales. Nuevamente, Jagannatha daba sanción divina y ritual a la explotación. Los rajás aumentaron la carga fiscal y exigieron *bethi* a los súbditos para la construcción de los templos. Más importante aún, empezaron a hacer generosas donaciones de tierras a esos templos y a los sacerdotes y otros brahmanes. En consecuencia, los hindúes invadían cada vez más los terrenos que eran propiedad de los pueblos tribales.

El informe de la resolución sobre contribuciones hacendarias de Sambalpur mencionaba la excesiva enajenación de tierras a los sacerdotes, templos y seguidores de los gobernantes, que había iniciado a partir de 1829.⁶⁴ El *Gazetteer* del distrito de Sambalpur expresó una afirmación categórica: “Resulta casi innegable que el poder de los propietarios aborígenes del suelo está siendo gradualmente socavado”.⁶⁵ Y lo mismo era cierto para los otros estados, sobre todo Dhenkanal, que tenía un “gran porcentaje de población brahmán, en comparación con los otros estados de los garhjats”. Se pensaba que esto era resultado de “que los jefes anteriores, y en particular, el maharajá Bhagirathi Mahendra Bahadur, un gobernante ilustrado y amante de la literatura sánscrita, había hecho generosas donaciones de tierras *lakhiraj* (exentas de renta) a ciertos brahmanes eruditos, induciéndolos a que permanecieran en el estado, con vistas a elevar la norma de la moralidad pública”.⁶⁶ Los gobernantes y los brahmanes se valían de nuevo del Señor Jagannatha para consolidar y reafirmar el servilismo y la opresión. Eran, sin duda, tiempos en los que el maligno Kali tenía el predominio supremo.

Ante estas circunstancias, las enseñanzas de Mahima Swami adquieren su verdadero sentido. Hemos visto que los preceptos y prácticas de la mahima dharma impugnaban el poder de los rajás, los brahmanes y las deidades, y aunado a esto, concurrían a que sus seguidores recuperaran su dignidad, al conferirles una nueva identidad. ¿Acaso el hecho de que grandes sectores de la población de los garhjats vieran a Mahima Swami como una encarnación del Absoluto se debía tan sólo a su ignorancia y credulidad? ¿O tal vez contribuía a ello el peso de la imperecedera *kaliyuga* (que había adquirido una fuerza particularmente grande ante la situación de penuria e incertidumbre) y la creencia en que llegaría a su fin cuando apareciera un redentor?

⁶⁴ Dewar, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵ L.S.S. O'Malley, *Bengal District Gazetteer: Sambalpur*, 1909, p. 65.

⁶⁶ Cobden-Ramsay, *op. cit.*, p. 166.

Ya antes mencioné el género de los *malikas*, frecuente en la literatura y la tradición oral oriyas desde el siglo xvi. Siguiendo el modelo de los Puranas clásicos, los *malikas* son textos apócrifos que abordan el tema de la *kaliyuga*, la era del mal, y profetizan su ocaso con la llegada del redentor y la adopción de la fe verdadera. Mientras que la atribución de la autoría de los *malikas* a los Panchasakhas da credibilidad a sus profecías, la vigencia y popularidad de esos textos se explican por el develamiento de los pesares que traería consigo la era maligna de Kali, la garantía de que éstos finalmente llegarían a su fin, y la victoria última del bien sobre el mal. Entonces, la creencia en la profecía de los *malikas* implicaba necesariamente la aparición de un *avatar* y de ahí no había sino un paso para que Mahima Swami fuera identificado como dicha encarnación.

Los informes oficiales que se compilaron en los años de 1880 en “The Sect of Hindu Dissenters” mencionan que los adeptos de la secta poseían un libro de predicciones, en el cual se hablaba de que “la encarnación de Alakh, en la forma de Mahima Swami, salvará al mundo de la carga del pecado y preparará el terreno hacia la salvación”.⁶⁷ A principios del siglo xx, N.N. Vasu, un erudito y administrador, se topó con el *Yasomati Malika*, en Mayurbhanj, del cual afirmó se trataba de una escritura fundamental de la mahima dharma. Con base en la profecía del *Yasomati Malika*, Vasu sostiene que el preceptor del nuevo culto fue Buda, con lo que apunta de nuevo al carácter divino de Mahima Swami. Por otra parte, un magistrado adjunto bengalí de Puri corrobora la idea de que en esa época los *malikas* circulaban ampliamente en Orissa. En una divertida anécdota publicada por entregas en el diario *Sajantoshini Patrika*, el funcionario narra su encuentro con un “falso” *avatar*. Entre 1870 y 1871, este asceta (Bishkishan) se había autonombrado líder de una secta vaishnavita, proclamando ser Mahavishnu (el gran Vishnu), quien, según su *malika*, habría de reaparecer.⁶⁸ El magistrado adjunto afirmaba que Bishkishan no era el único, sino que había otros que decían ser Chaitanya, Krishna o Baladev, usando manuscritos “falsos” en los que se anunciaba

⁶⁷ Resolution, Judicial, 12.10.1881, Board of Revenue Document núm. 449/1, Orissa State Archives, Bhubaneswar.

⁶⁸ El magistrado adjunto, Kedarnath Datta, también incluyó una versión abreviada de esta anécdota en su autobiografía, *Atmajibacharit*, reimpresa en una compilación de sus escritos que yo he utilizado. Banrasi Nath Bharadwaj (ed.), *Anabishkrita Sahitya Pratibha Kedarnath Datta (Bhaktibinod Thakur)*, Kolkata, Sri Chaitanya Research Institute, 1989, pp. 74 y 75.

su retorno.⁶⁹ Asimismo, el *Census of India, 1911*, en su detallada descripción de la “secta kumbhipatia”, hacía referencia a un grupo en Puri, llamado también Alekh, del que “se dice es distinto de otras secciones”.⁷⁰ Sin embargo, según el *Census*, sus doctrinas eran “muy similares”. El fundador de este grupo era un tal Anantaran Das, “quien floreció hace alrededor de 60 años”,⁷¹ y predicaba las doctrinas de Alekh, el carente de forma, censuraba la idolatría, componía poemas religiosos y “pronunciaba sentencias misteriosas” (*malikas*). El informe prosigue: “cuando ocurren enfermedades, sequías, etc., la gente se refiere a esas sentencias como proféticas”.⁷² Sin embargo, otro líder religioso también predicaba la devoción al Absoluto carente de forma, y empleaba sentencias proféticas que la gente creía. La década de 1860 en Orissa fue, en verdad, una época de escasez y hambre, y el predominio de nuevas sectas que rechazaban la idolatría, así como la circulación de *malikas* en el distrito de Puri, donde se localiza el templo de Jagannatha, constituyen otras señales de que la fe en el gran Señor ya no estaba brindando las respuestas esperadas, por lo que la gente se veía obligada a buscar alternativas.

La proliferación de sectas y *malikas* no es exclusiva de la segunda mitad del siglo XIX. A finales de la década de 1830, Sundar Das, residente de Kujibur, en Athgarh, un estado tributario cercano a Dhenkanal, congregó un gran número de seguidores al predicar el monoteísmo y ridiculizar las prácticas del hinduismo dominantes. Redactó un manuscrito, el *Kujibar Patra*, para propagar sus ideas, pero su iniciativa fracasó cuando sus seguidores adoptaron “en masa” el cristianismo, manifestándose así el éxito de la labor proselitista de los misioneros bautistas.⁷³ Al

⁶⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁰ *Census of India, 1911*, vol. v, *Bengal, Bihar and Orissa and Sikkim*, parte I, citado por O'Malley, *op. cit.*, p. 214.

⁷¹ Esto haría a Anantaram Das contemporáneo de Mahima Swami, quien empezó a enseñar su dogma en la década de 1860.

⁷² *Census of India, 1911*, vol. v, *Bengal, Bihar and Orissa and Sikkim*, parte I, citado por O'Malley, *op. cit.*, p. 214.

⁷³ A este éxito se le dio mucha difusión en los diarios publicados por los misioneros. Véase, por ejemplo, *The Calcutta Christian Observer* (n.s.), vol. x, núm. 120 [(o.s.), vol. xviii, núm. 211], diciembre de 1849, pp. 540-542. Los informes sobre la Misión de Orissa, publicados en varios diarios misioneros del siglo XIX, fueron compilados por S. Chatterjee, texto mecanografiado, Carey Library, Serampore. Sin embargo, B.B. Mishra sostiene que Sundar Das finalmente se convirtió en “un seguidor del culto de Alekh fundado por Mahima Swami”. Los hechos no corroboran esta afirmación. B.B. Mishra, *op. cit.*, p. 7.

mismo tiempo, sus esfuerzos y los de otros dan testimonio de la inquietud general que caracterizó a la Orissa del siglo xix.

¿En qué se distinguía y diferenciaba, entonces, la mahima dharma? Podría decirse que los principios filosóficos y las prácticas del culto se extrajeron de las tradiciones y símbolos existentes. Para empezar, las tradiciones del *bhakti* (devoción) a un dios sin forma eran usuales en Orissa desde la época de los yoguis Nath. Luego de pasar por varias fases, éstos hallaron su culminación en los Panchasakhas, los cinco místicos medievales, que adoraban a Krishna-Jagannatha en su forma absoluta de *nirakar* (sin forma). Asimismo, el *Mahabharata* de Sarala Das y el *Bhagabata* de Jagannatha Das, textos que formaban parte de la tradición popular oriya desde los siglos xv y xvi, evocaban ideas de un Absoluto indescriptible. La creencia en el advenimiento de una encarnación que habría de purificar al mundo del pecado, inherente a la tradición del vaishnavismo, había sido ampliamente propagada por los *malikas* mucho antes de que apareciera Mahima Swami.

Ciertamente, este último utilizó ideas y tradiciones ya existentes. Pero, al mismo tiempo, las imbuyó con nuevos significados que respondían a las condiciones de la época e instituyó reglas para conducir la vida cotidiana que confirieron una nueva identidad a sus discípulos. Éstos se dividieron en dos órdenes muy bien definidas: los *sanyasis* (renunciantes) y los *asritas* o *gruhi bhaktas* (discípulos legos). Los primeros se dividían en *kumbhipatias* (los que visten una corteza del árbol *kumbhi*) y *kanapatias* (los que visten taparrabo). El rasgo central de la vida de los practicantes del Mahima Dhara era la devoción total a Alekh Prabhu. “Los discípulos de Mahima Swami enseñan la negación de sí mismo y la sumisión a dios como medios de salvación; no aspiran a la gloria o el placer extramundanos; la humildad extrema es una de sus características. No tienen reglas prescritas para el culto, salvo alabar a dios y a su misericordia”.⁷⁴ “Vuelven su rostro hacia el sol, cuando amanece y cuando anochece, y se postran siete y cinco veces ante Alekh. Creen en la existencia de las deidades hindúes, pero no les obedecen, pues afirman que no es necesario obedecer al sirviente, sólo al amo”.⁷⁵ De hecho, la falta de consideración hacia las deidades hindúes era muy pronunciada: no

⁷⁴ “From A. Smith, Commissioner of Orissa, to the Secretary, Judicial Department, 1.11.1881, Board of Revenue Document núm. 445/1, OSA, Bhubaneswar; ‘A sect of Hindu dissenters’, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1882, pp. 5 y 6.

⁷⁵ *Ibid.*

sólo se rechazaba a los ídolos, sino que también los símbolos de esos dioses y diosas recibían el mismo trato. La resolución judicial del gobierno de Bengala del 21 de octubre de 1881 señalaba: “En verdad existen razones para pensar que, a diferencia de los seguidores de Ramanand, Kabir y Chaitanya, ellos [los kumbhipatias] sienten antipatía por ellos [los dioses y diosas hindúes], les desagrada tocar la planta tulsi, porque los hindúes la consideran sagrada, y se niegan a comer carne de cabra, pues ésta se ofrece en sacrificio a Kali, la diosa hindú”.⁷⁶

Los practicantes de la mahima dharma no negaban la existencia de los dioses y diosas, pero les restaban toda eficacia e importancia. El acto de ignorar los iconos y símbolos revela el desdén con el que los seguidores de Alekh trataban a las divinidades hindúes. De igual forma, leían el *Bhagabat*, pero le daban una interpretación diferente. Sus textos religiosos más importantes comprendían una *malika* y otros trabajos que contenían “canciones y diálogos que interpretan la verdad de Alakh”.⁷⁷ La creación de las escrituras de la mahima dharma iba de la mano de una lectura distinta de los textos convencionales.

Los kumbhipatia y los kanapatia sanyasis vivían en celibato. Según se afirmaba, eran personas que habían tenido “costumbre muy sucias”.⁷⁸ ¿Era ésta una confirmación inversa de su rechazo a las normas del sistema de castas? La austeridad y el desprendimiento eran la esencia de la vida de estos renunciantes. Se trasladaban constantemente de un lugar a otro, pernoctaban tan sólo una noche en cada aldea y recibían una sola vez alimentos en cada casa, sin hacer distinciones de castas. No “comían sus alimentos dentro de las casas o en platos, sino al aire libre y en cuencos de barro”.⁷⁹

⁷⁶ Resolution, Judicial, Government of Bengal, Board of Revenue Document, núm. 446/1, OSA, Bhubaneswar.

⁷⁷ “From the Commissioner of Orissa to the Secretary, Government, Judicial Department, 1.11.1881, Board of Revenue Document núm. 445/1, OSA, Bhubaneswar; “The Sect of Hindu Dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1882, p. 2.

⁷⁸ Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, OSA, Bhubaneswar; from the Assistant Secretary to the Chief Commissioner, Central Provinces, to the Under Secretary to the Government of Bengal, 23.5.1881, enclosing an extract from letter núm. 11/15, dated 1.4.1881, from the Deputy Commissioner, Sambalpur, to the Deputy Superintendent, Census, Central Provinces, Board of Revenue Document núm. 440/1, OSA, Bhubaneswar.

⁷⁹ Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, OSA, Bhubaneswar; Jagannath Temple Correspondence, núm. 131, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

Los *asritas* del culto no renunciaban al orden social y a sus familias, pero debían abandonar todo derroche y ostentación. Vestían el *geru basan*, o tela teñida con barro rojo, y veían a los ascetas como sus guías espirituales. El vivir de acuerdo con las enseñanzas del gurú y el rechazo a la autoridad constituían la esencia de su forma de existencia. “No celebraban ninguna ceremonia o festival hindúes”, ni acudían a los sacerdotes brahmanes para que oficiaran sus rituales de los ciclos de la vida. Su ceremonia de matrimonio era notablemente sencilla; se realizaba “al lado de una carretera o de una vía pública”, la novia colgaba una guirnalda de flores en el cuello del novio, “como símbolo de que se ofrecía a él”, y los amigos y parientes de ambos “[clamaban ruidosamente] a Alekhsami que protegiera a la nueva pareja en su transcurso por la vida”.⁸⁰ La poligamia estaba prohibida y el castigo para quien cometiera una falta de conducta era beber una solución hecha con estiércol.

El código de conducta prescrito colocaba a los practicantes de la mahima dharma en un lugar particular. La devoción total al Absoluto omnipotente y sin forma, que volvía redundante la creencia en los dioses y diosas del panteón hindú, hacía también inútil la figura de los brahmanes, mediadores entre los dioses y los seres humanos. Esto, aunado al rechazo a los elaborados rituales de culto y la práctica de ciertos rituales del ciclo de la vida, sin duda confería a los seguidores de Alekh una identidad diferente. Para los ascetas el desprendimiento y la renuncia eran práctica común, mientras que los discípulos legos podían funcionar con los principios del universo temporal de los renunciantes, aunque vivían dentro del mundo orgánico del hogar. No es de sorprender, entonces, que la mayor parte de los seguidores del Swami fueran miembros de casta inferior y de grupos tribales. El mensaje y las prácticas del Dharma les permitían contrarrestar su bajo nivel ritual y social. Ahora eran parte de un grupo cuyo protector y salvador era el todopoderoso creador del universo. ¿Acaso todo ello no iba a darles una renovada confianza en sí mismos?

Mahima Swami, al combinar la alta filosofía con una forma de vida simple y austera, al predicar un sencillo mensaje de devoción y al ejemplificar con su vida el rechazo a la propiedad y al orden establecido, mostró a muchos el camino para escapar de los tormentos de la vida. El gurú se convirtió en Señor de sus seguidores, una encarnación viviente del

⁸⁰ “The sect of Hindu dissenters”, *op. cit.* pp. 5 y 6.

Brahma del que hablaba. Se le daba el trato que se brindaría a los dioses. “Cuando llegaba a cualquier tungi, sus seguidores y *ashritas* le lavaban los pies con *saptamruta*, una mezcla de leche, requesón, azúcar, miel, polvo de sándalo y alcanfor, que difería del *panchamruta* de los hindúes por el añadido de alcanfor y sándalo, que ellos bebían como algo sagrado para su salvación”.⁸¹

La práctica de los ascetas de la mahima dharma de sobrevivir con el *bhiksa* era acorde con la práctica de otras categorías de ascetas errantes. Sin embargo, se distinguían por pedir alimentos cocidos, lo que les permitía preservar su principio de sencillez y no apego: el aceptar arroz crudo o dinero implicaba el riesgo de engendrar la tendencia a acumular. Asimismo, dicha práctica simbolizaba el desprecio de los practicantes de la mahima dharma por las reglas del comer. El mandato de no aceptar comida de los hogares brahmanes hacía eco al concepto de *dana* (obsequio) como portador de contaminación: el brahmán era impuro porque aceptaba obsequios de sus patrones. El fundador mostraba así su superioridad negándose a aceptar obsequios de los brahmanes.

El relato de un administrador contiene una anécdota interesante. Mahima Swami había establecido la práctica de alimentar a un gran número de personas en cada lugar en el que vivía, y a medida que el culto empezó a atraer muchos seguidores, empezaron a realizarse ferias de manera regular, cerca de los *tungis* del gurú. Cuando estos eventos tenían lugar, se encendía una *dhuni*, a la cual los devotos hacían ofrendas de *ghee* (mantequilla clarificada). Una feria de éstas se realizó en Jacka, Dhenkanal, en el *kartick-purnima* (luna llena de octubre-noviembre), poco antes de la muerte del fundador. Se congregó entonces un gran número de seguidores, llevando ricos obsequios para el Swami. Éste no los aceptó, y los ofreció al rajá de Dhenkanal, quien también los declinó, por lo que los obsequios fueron entonces quemados abiertamente en la *dhuni*.⁸² La acción del gurú era acorde con su desprendimiento personal y cuestionaba la autoridad del rey, pues se habían invertido los

⁸¹ “From the Tehsildar of Angul to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack”, 12.8.1881, Board of Revenue Document núm. 443, OSA, Bhubaneswar; Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 513, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

⁸² “From the Commissioner of Orissa to the Secretary, Government, Judicial Department, 1.11.1881, Board of Revenue Document núm. 445/1, OSA, Bhubaneswar; “The sect of Hindu dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1882, p. 3.

papeles del patrón y del receptor del donativo: el patrón, que tradicionalmente fuera el patrón principal, era convertido en receptor por el asceta.⁸³

La práctica de alimentar a un gran número de personas era, por sí misma, sumamente importante. Como hemos visto, se vivían tiempos de escasez y la gran hambruna había producido hordas de hombres y mujeres famélicos que necesitaban ser alimentados. Al asumir esa responsabilidad, el Swami se alzó como rival del Estado y del rey cuyo deber era ver por el bienestar de los súbditos. Curiosamente, el rajá de Dhenkanal fue quizá el único de los gobernantes de los estados feudatarios que dio “especial atención” a la gente afectada por el desastre, al abrir una *annachatra* (casa de asistencia donde se ofrecían comidas) y donar 5 000 rupias para el fondo de alivio a la hambruna. Por esta y otras acciones encomiables, el gobernador general británico lo elevó de la categoría de rajá a la de maharajá.⁸⁴ Ya antes mencionamos el amor de Bhagirathi Mahindra Bahadur por la literatura sánscrita y sus esfuerzos por “elevar la norma de la moralidad pública” mediante la concesión de tierras exentas de renta a los brahmanes con el fin de inducirlos a que se establecieran en Dhenkanal. Aquí vemos la prueba de su lealtad al Estado colonial. Pero, al mismo tiempo, tenía un gran respeto por Mahima Swami. ¿Por qué el promotor de la mahima dharma decidió ofrecer banquetes principalmente en Dhenkanal? ¿Por qué ofreció los obsequios que le habían dado a Bhagirathi Mahindra Bahadur? ¿Acaso

⁸³ Para un análisis de la transferencia de los malos auspicios del patrón al cliente relacionada con la *dana*, véase Goodwin Raheja, *op. cit.*; J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 26-44.

⁸⁴ El *Utkala Deepika*, del 18 de diciembre de 1867, parte II, núm. 50, informaba que el gobernador general había decidido conferirle el título de maharajá en reconocimiento por la ayuda especial que había dado a los pobres y necesitados en el momento de la hambruna. El número del 9 de enero de 1869 relataba el *darbar* que se realizó “con gran pompa” para conferir el título a Bhagirathi Mahindrabadur. El diario afirmaba que el gobernante era merecedor del título de maharajá en virtud de su conocimiento, sabiduría, conducta y responsabilidad con respecto a sus súbditos, así como al gasto apropiado, y difería de los críticos que insinuaban que había “comprado” el título con dinero. “¿Quién otro”, preguntaba el *Deepika*, “ha podido hasta ahora comprar con dinero títulos y respeto?”, *Utkala Deepika*, 9 de enero de 1869, parte IV, núm. 1. Este número incluía un apéndice con el discurso pronunciado por el comisionado británico en ocasión del otorgamiento del título de maharajá. Ahí se hacía mención del *annachatra* y del donativo de dinero.

el Swami quería hacer sorna de la fascinación del rajá con la autoridad y su ansia de obtener recompensas? ¿También querría hacer patente la naturaleza del alivio que él brindaba, en comparación con las medidas de remedio que ofrecía el regente oriya? El asceta no sólo daba alimentos; también curaba los cuerpos y las almas con su mensaje de una fe superior.⁸⁵

El Swami realmente había logrado un éxito notable, el cual no sólo se debía a que su mensaje se hubiera propagado por gran parte del territorio de Orissa y de los estados vecinos, a que la gente hubiera empezado a conducir su vida de acuerdo con sus preceptos y a que se le confiriera un carácter divino, sino sobre todo al espacio social que había creado para los hombres y mujeres comunes dentro de la estructura de la sociedad dominante oriya, el cual les otorgaba una nueva dignidad.

Las fuentes no nos permiten afirmar el número exacto de prosélitos de Mahima Swami, pero lo que sí es claro, con base en las crónicas contemporáneas de los diarios, los misioneros y los administradores, es que la presencia del gurú era en verdad importante. Según esas fuentes, sus seguidores sumaban entre 20 000 y 30 000 personas. Por el contrario, las cifras de los censos, recabadas pocos años después de la muerte del Swami, muestran un número sumamente pequeño de practicantes de la mahima dharma. Así, el *Census of the Central Provinces, 1881*, que llevaba estadísticas por separado de los kumbhipatias,⁸⁶ registra 931 en el distrito Sambalpur de la provincia.⁸⁷ Por otra parte, la secta no es mencionada en el censo de Bengala, hasta 1911.⁸⁸

La contradicción aparente entre las cifras de los censos y los cálculos de los observadores contemporáneos podría deberse a que los primeros registraban a la mayoría de los *asritas*, que conformaban la mayor parte de los seguidores, como hindúes. También puede deberse a que la secta sufrió un revés con la muerte de Mahima Swami, entre 1875 y

⁸⁵ Varios estudios importantes han analizado la relevancia de la curación con respecto a la propagación de un nuevo culto, en particular el cristianismo, en el sur de Asia y África. Véase, por ejemplo, Comaroff, *op. cit.*

⁸⁶ Kumbhipatia era el nombre genérico que se aplicaba a todos los miembros de la mahima dharma, incluso a los discípulos legos que vestían ropa de tela.

⁸⁷ *Census of the Central Provinces, 1881*, vol. II, p. 39. T. Drysdale, el comisionado del Censo, comentaba de que el hecho de que se mostraran estadísticas en los cuadros finales era un "error", que se había cometido durante su ausencia laboral.

⁸⁸ Este censo hace una descripción detallada de la secta y calcula a sus seguidores en "no menos de 25 000". *Census of India, 1991*, vol. V, p. 213.

1876. En efecto, los informes de los funcionarios apuntan el hecho de que la muerte del fundador provocó una crisis dentro de la mahima dharma, pues le creencia en la divinidad del gurú era tan grande que su muerte impactó a sus adeptos. Muchos discípulos legos regresaron al hinduismo,⁸⁹ mientras que los que permanecieron en la mahima dharma se quedaron sin un líder reconocido.⁹⁰ Sambalpur se erigió como el nuevo centro de culto, donde los cánticos y versos de Bhima Bhoi loaban al gurú y proclamaban la superioridad de su *dharma*. Muchos de sus seguidores no “reconocieron el fallecimiento de ‘Mahima Swami’ y dijeron que había desaparecido y que regresaría en cualquier momento como su salvador”.⁹¹ La verdad de esta casi despectiva observación de un funcionario oficial “racional” sería corroborada una y otra vez por los adeptos de la mahima dharma, en su esfuerzo por sortear las crisis que en su vida había generado la crisis del culto. Volvamos ahora al primero y más dramático de dichos incidentes: el “ataque” al templo de Jagannatha en Puri. Este acontecimiento también nos ofrece un extraño vislumbre a una de las distintas formas en que los seguidores comprendían, interpretaban y se apropiaban las enseñanzas de Mahima Swami y Bhima Bhoi.

EL “ATAQUE” A JAGANNATHA

Regresemos ahora al incidente con el que empezó este capítulo. En su número del 26 de marzo de 1881, el *Utkal Deepika* reportó el caso del supuesto rumor sobre un ataque perpetrado contra Jagannatha, con un relato detallado del escandaloso incidente:

⁸⁹ Tanto el tehsildar de Banki como el de Angul señalaron en sus informes que la religión kumbhipatia estaba muriendo en sus regiones. Sin embargo, también mencionaban que el culto estaba ganando fuerza en Sambalpur.

⁹⁰ “Se dice que Narsing Das es el principio [*sic*] seguidor de Mahima Swami que actualmente vive en Dhenkanal. Pero no se le reconoce ninguna superioridad sobre otros kumbhipatias que son igualmente respetados por otros y por los ashritas. De hecho, al parecer los seguidores de Mahima se quedaron sin líder después de la muerte de Mahima Swami”. “From the Tehsildar of Angul to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack”, 12.8.1881, Board of Revenue Document núm. 443, OSA, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 513, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

⁹¹ *Ibid.*

El miércoles 1 de marzo de 1881, alrededor de las dos de la tarde, un grupo de dieciséis hombres y mujeres desnudos intentaron ingresar al templo de Jagannatha, en Puri, con una olla de arroz cocido. Cuando el portero y los guardianes del templo trataron de impedirles la entrada, cerrando la Puerta del León, el grupo dejó la olla de arroz cerca del pilar de Garura, empujaron la puerta, rompieron la puerta del *bhoga mandap* y se dirigieron hacia la entrada de Jai-bijai. Pero el portero cerró tanto esta última como el portón sur del templo. El grupo no logró llegar al trono de Jagannatha, y los guardianes del templo y los peregrinos de alguna manera los condujeron hacia fuera. Los hombres y mujeres iban desnudos y parecían estar alcoholizados. Nunca antes habían estado dentro del templo. Cuando fueron empujados de regreso al *bhoga mandap*, su líder Dasaram, quien había hecho muchos esfuerzos por franquear la puerta del templo, cayó sobre el pavimento de piedra cercano al templo de Agniswar Mahadev y quedó inconsciente. Sus amigos lo llevaron junto al pilar de Garura y lo alimentaron con arroz. El hombre murió una hora más tarde. La policía llegó y envió su cuerpo al doctor, quien dictaminó que su muerte no había sido provocada por golpes.

También el gobierno colonial ordenó que se investigara el caso. Varios funcionarios elaboraron informes detallados sobre el grupo, sus creencias y prácticas, y sobre el acto que habían perpetrado. El magistrado de Puri incorporó la información que le proveyeran varios informes en su relato del incidente que envió al gobernador general de Bengala.⁹² Parafraseo el relato de un testigo ocular, un portero del templo quien estaba de turno en el Portón del León en el momento del incidente, relato que fue incluido en el informe del magistrado. Cerca de 20 hombres y mujeres desnudos llegaron al templo gritando “¡Alekh! ¡Alekh!”. Llevaban una olla de arroz cocido y era evidente por el estado en que se encontraban sus manos que habían comido recientemente. El grupo entró, seguido por cerca de 200 peregrinos. Un miembro del grupo aún llevaba la olla con arroz, la cual dejó afuera sólo tras la enérgica insistencia del portero. Entonces traspasaron la puerta del *bhoga-mandap*, el cuarto donde se guardan las ofrendas para Jagannatha. En ese momento, el cuarto estaba vacío. Entonces, el grupo de hombres y mujeres prosiguió

⁹² “From the Magistrate of Pooree to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack”, 15.3.1881, Board of Revenue Document núm. 438/1, osa, Bhubaneswar, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 224, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1308-1317.

al gran vestíbulo, frente al altar. La multitud de espectadores se había duplicado. Al hallar cerrada la puerta de Jai-bijai, salieron al patio y se lanzaron como locos para buscar otra entrada. En el ajetreo que siguió, uno de ellos cayó sobre el suelo de pavimento. Dos o tres de sus compañeros lo levantaron y le ayudaron a salir del templo. El superintendente auxiliar de Policía de Puri llegó “con prontitud al lugar” y arrestó a siete hombres y una mujer. Los otros huyeron, pero fueron perseguidos y arrestados. El hombre que había caído murió. Los arrestados tenían “inclinaciones lunáticas” y hablaban de una “banda de fanáticos” que venían bajando por la carretera de Cuttack para quemar a Jagannatha.⁹³ Se envió una patrulla y se arrestó a seis hombres y 11 mujeres, quienes llevaban con ellas a 11 niños pequeños. Este grupo formaba parte de una “banda” más grande. Ellos, nuevamente, reiteraron la necesidad de quemar a Jagannatha.⁹⁴ Todos los arrestados, hombres y mujeres, fueron llevados a juicio ante Kamal Nath Ghosh, el segundo magistrado de Puri, quien sentenció a los miembros del primer grupo a tres meses de prisión rigurosa y, de los miembros del segundo grupo, sentenció a cuatro hombres a siete días de prisión rigurosa y el resto fueron absueltos.⁹⁵

Como podría suponerse, el ataque al templo causó consternación entre la clase alta de la sociedad oriya. Los relatos que hicieron del incidente reflejan muy claramente su sesgo y sus prejuicios. El tono es, siempre, de condena. El *Utkala Deepika* denigra a los atacantes como “*mlechhas* (parias) extremistas” que no acostumbran ni bañarse ni limpiarse después de defecar. No resultaba claro cómo y por qué habían adoptado esa fe, ni a qué casta y religión pertenecían antes de haberla tomado. Sin embargo, era fácil adivinar que debían de haber pertenecido a una tribu

⁹³ Aquí vemos un notable ejemplo del sesgo de los administradores coloniales, que consideraban “irracional” todo acto de insurgencia por parte del pueblo sometido. Para una crítica original e incisiva de esta idea, véase Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Subaltern Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; así como varios ensayos publicados en diversos volúmenes de Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vols. 1-vi, Delhi, Oxford University Press, 1981-1988.

⁹⁴ “From the Assistant Superintendent of Police in charge of Pooree District to the Magistrate of Pooree, 11.3.1881, Board of Revenue Document núm. 438/2, osa, Bhubaneswar”, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 175, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1305 y 1306.

⁹⁵ Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, pp. 1312-1315, Record Room of the Board of Revenue, Cuttack.

“salvaje” e “incivilizada”, como la de los santhals, y que habían sido atraídos por la seducción de algún hombre astuto que los estaba engañando, haciéndose pasar por su gurú.⁹⁶

El mismo sesgo, aunque en menor grado, se hizo evidente durante el juicio del grupo. Antes de emitir su sentencia, el segundo magistrado se tomó la molestia de visitar el templo y evaluar los daños causados; de llamar a declarar a los testigos para que aportaran datos sobre el ataque y sobre las circunstancias que habían llevado a la muerte de Dasaram, el líder; y de examinar el informe de la autopsia del cirujano de la policía. Sin embargo, mostró cierta tendencia a creer con demasiada facilidad en las declaraciones de los testigos. Había marcas de heridas en los cuerpos del hombre muerto y de otros miembros del primer grupo. El superintendente de la policía dijo que habían sido causadas por los *ratans* (palos) de los “guardianes” del templo,⁹⁷ pero ninguno de los testigos admitió que los porteros hubieran utilizado ese tipo de instrumento en algún momento de la gresca. El cirujano civil que examinó a Dasaram declaró que la causa de su muerte había sido una “contusión”, causada por haber caído de lleno sobre el estómago.⁹⁸ Las marcas de heridas no fueron tomadas seriamente y las circunstancias exactas en las que se había dado la caída no fueron demostradas. Se consideró que la muerte había sido “accidental”, por lo que tanto los “guardianes” del templo como los peregrinos que tuvieron un papel activo en la “gresca” escaparon sin la menor inculpación.

El juicio del grupo de atacantes mostró abiertamente los sentimientos del segundo magistrado: “La evidencia de los testigos muestra que los acusados transgredieron la puerta y entraron a la sala mayor del templo. En tales circunstancias, los acusados son culpables de asalto, condenable de acuerdo con la sección 147 del Código Penal Indio. También son culpables de profanar un lugar de culto, lo que se condena de acuerdo con la sección 297 del mismo Código, pues aunque no tuvieran la intención de herir los sentimientos religiosos de persona alguna, no podían ignorar que al sacar y quemar la imagen de Jagannatha, los sentimientos de sus adoradores muy probablemente serían lastimados. Además, las personas de casta inferior y la gente bárbara que no tiene distinción de casta, como los

⁹⁶ *Utkala Deepika*, 26.03.1881, parte xvi, núm. 13.

⁹⁷ Los *pratiharrees*, sirvientes del templo, quienes tradicionalmente se encargaban de mantener el orden dentro del templo.

⁹⁸ Deposition de B.B. Gupta, Civil Surgeon, Board of Revenue Document núm. 438/8, OSA, BBSR.

acusados, no están autorizados para entrar en el templo de Jagannatha.”⁹⁹ Esta última frase selló la suerte de la “gente bárbara”: el hecho de que entrara en el recinto sagrado del templo era ya en sí mismo una transgresión, y por tanto merecían ya un castigo desde el inicio mismo de la acción.

El acto en cuestión fue, en efecto, muy significativo, y su rasgo más sorprendente fue el contraste tajante entre los oponentes. El tono condenatorio de los informes, el comentario de todos los observadores en el sentido de que los atacantes iban apenas vestidos y que eran “incivilizados”, subrayaban su baja estirpe. Además, eran muy pobres. En su juicio sobre la segunda “banda de fanáticos”, el segundo magistrado declaró que él había absuelto a la mayoría de los miembros del grupo, pues eran “limosneros”, como cientos otros que pululan por las calles de Puri.¹⁰⁰ No podía haberse emitido un juicio más contundente sobre la insignificancia de los practicantes de la mahima dharma. Un grupo oscuro y marginal de hombres y mujeres de Sambalpur se habían atrevido a retar directamente a la deidad central del hinduismo dominante en el este de la India, que durante siglos fuera el *rastra devata* de Orissa. Y con ello se acercaban peligrosamente a destruir el eje de la vida y la identidad cultural oriyas.

¿Qué había dado a esos hombres y mujeres menesterosos y “de baja estirpe” la fuerza y el valor para cometer semejante acto? Según Biswamoy Pati, la idea de que los seguidores de la mahima dharma habían ido a Puri para quemar la imagen de Jagannatha es una mala interpretación de los administradores coloniales y de los funcionarios de casta superior. El ataque al templo, de acuerdo con Pati, era simbólico del intento de los tribales y los descastados de llegar a estar en “presencia” del gran Señor, quien había sido “robado” por los brahmanes y las castas superiores.¹⁰¹ Aunque es importante recordar los problemas relacionados con la

⁹⁹ “Judgement of the Deputy Magistrate of Puri on Jagna Singh, Prosecutor, *vs.* Dhani, Situ, Bhagat, Moyaram, Mallik, Bhanor, Dina, Hari, Mosad, Badhan, Thara, Bundah, Seekuara, Parbati and Reuti, Defendants, Board of Revenue Document, núm. 438/5, osa, Bhubaneswar”, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, p. 1314, Record Room of the Board of Revenue, Cuttack.

¹⁰⁰ “Board of Revenue Document núm. 438/7, osa, Bhubaneswar”, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, p. 1315, RR, Board of Revenue, Cuttack.

¹⁰¹ Biswamoy Pati, “The ‘high’: ‘low’ dialectic in Fakirmohan’s *Chamana Athaguntha*: Popular Culture, Literature and Society in Late Nineteenth Century Orissa”, *Occasional Papers on History and Society*, Second Series, núm. LXIX, NMML, 1993, pp. 33 y 34. Una versión ligeramente revisada de este artículo se publicó en Biswamoy Pati, *Situating Social History: Orissa (1800-1997)*, Nueva Delhi, Orient Longman, 2001, pp. 26-49.

interpretación de los archivos coloniales,¹⁰² es igualmente importante destacar que Pati ignora las “pruebas”, registradas en casi todos los informes. Los “atacantes” manifestaron reiteradamente su intención de ir a Puri y al templo para quemar el ídolo de Jagannatha. Tampoco trata de explicar por qué, al estar en presencia de Jagannatha, esa gente invocaba a Alekh, el Absoluto. Quizá valdría la pena examinar la relación de la mahima dharma con Jagannatha a fin de encontrar una respuesta a esa interrogante.

Las leyendas afirman que Mahima Swami apareció en Puri, portando la vestimenta de un seguidor de Vishnu, del cual Jagannatha es una manifestación, y se recostó sobre el *bada danda*, muy cerca del templo de Jagannatha. Es significativo que el asceta aún no había empezado a predicar; pasó un largo periodo de meditación antes de convertirse en el preceptor de la fe verdadera. Y para ese entonces los papeles se habían revertido: Jagannatha reconocía al asceta como encarnación del todopoderoso Absoluto y había salido de Puri para convertirse en Govinda, el primer discípulo del Swami. Esta creencia, mencionada en varios textos e informes con ligeras variaciones, adquirió legitimidad y valor gracias a los trabajos de Bhima Bhoi, el poeta filósofo del culto.¹⁰³ En medio de la crisis de fe que se produjo a raíz de la muerte de Mahima Swami, Bhima Bhoi surgió como el líder principal y la región de Sonepur-Sambalpur se convirtió en el bastión del culto. El grupo de hombres y mujeres había marchado a Puri desde Sambalpur y, si damos fe a los informes, eran personas iletradas. Como veremos en el siguiente capítulo, las obras de Bhima Bhoi se divulgaron mediante recitaciones y cantos, lo que dio lugar a que fueran percibidas e interpretadas de muy diversas maneras.

Tratemos de ver con una mirada fresca la muerte de Mahima Swami, en el contexto de esas creencias. Alekh Swami había bajado a la tierra

¹⁰² La literatura que ha analizado este tema es demasiado extensa para citarla aquí. Algunas obras que muestran formas innovadoras por parte de los historiadores de “leer” e interpretar los expedientes de los tribunales son: Ranajit Guha, “Chandra’s death”, en Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 34-62; Shahid Amin, “Approver’s testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 166-203; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

¹⁰³ En el siguiente capítulo me refiero a los trabajos de Bhima Bhoi.

para implantar el *satya dharma*, y Jagannatha había abandonado Puri para convertirse en su discípulo. Pero la situación no había cambiado: continuaba la idolatría, así como el dominio de los brahmanes y los rājās. La nueva visión de la vida, la seguridad y confianza que el gurú había llevado, se estaba perdiendo. Y para empeorar aún más las cosas, el preceptor divino había dejado el mundo. No había nadie que guiara a los verdaderos devotos. Bhima Bhoi, quien asumiera el liderazgo, había retomado la vida de familia, y muchos de sus discípulos se sentían molestos ante el hecho de que dos de sus consortes estuvieran embarazadas.¹⁰⁴ Los seguidores de Alekh se tambaleaban. A los ojos de estos practicantes de la mahima dharma, la imagen de Jagannatha, enclavada en el templo de Puri, el corazón del dominio real y sacerdotal, se había vuelto el principal obstáculo para que se difundiera la fe verdadera, predicada por Mahima Swami. Por tanto, la solución a todos sus sufrimientos radicaba en arremeter contra el bastión de la idolatría. Alekh Prabhu, quien había desaparecido de la tierra por voluntad propia, de nuevo les mostraba el camino: había aparecido en el sueño de un Dasaram, humilde y desconocido, del poblado de Chunderpur, en Sambalpur, y le había ordenado que encabezara el ataque contra Jagannatha.¹⁰⁵ Entonces, algunos pobladores de su aldea, llevados por una misión divina, iniciaron una larga marcha hacia Puri, que culminó con el incidente del 1 de marzo de 1881.¹⁰⁶

Con este acto audaz, aquellos hombres y mujeres pobres, “incivilizados” y “bárbaros” querían exhibir la ineficacia de la imagen de madera de Jagannatha y de su morada, Puri, así como fustigar la exclusividad,

¹⁰⁴ Un relato de las “sospechas” y confusión que produjo la conducta de Bhima Bhoi entre sus seguidores se encuentra en Resolution, Judicial, Calcuta 21.10.1881, Board of Revenue Document núm. 446/1, osa, Bhubaneswar.

¹⁰⁵ “Dasa Ram, el líder del partido que se dirigió hacia Puri y que resultó muerto durante la reyerta en el templo, pensaba que, si se quemaba a Jagannatha, ello convencería a los hindúes de la futilidad de su religión y entonces el mundo entero abrazaría la religión verdadera. Esto es lo que relatan algunos kumbhupatias que residen en Sambalpur, y no es improbable que el hombre fuera ordenado en sueños, cosa en la cual los kumbhupatias creen firmemente”. Resolution, Judicial, Calcuta, 21.10.1881, Board of Revenue Document núm. 446/1, osa, Bhubaneswar.

¹⁰⁶ Esta acción nos ofrece un ejemplo clarísimo del concepto de “liminalidad” que plantea Victor Turner: la zona intermedia, fronteriza, que entra en juego en el “proceso ritual”, cuando la estructura establecida es trascendida y la nueva, la “antiestructura”, aún está tomando forma. Turner, *op. cit.*

dominio y poder con los cuales se había asociado a Jagannatha. El fallido intento ponía en entredicho el mito sobre la universalidad del *barathakur*, el Gran Señor de Orissa. Esto explica la consternación entre las clases altas de los oriya.

El desafío a la autoridad se manifestó de maneras muy concretas. En primer lugar, los devotos de Jagannatha no deben entrar en el templo después de una comida, y no se permite introducir alimentos cocinados; el *mahaprasad* de Jagannatha consiste, entre otras cosas, de arroz cocido. Los seguidores de Alekh ingresaron en el templo justo después de que habían comido y ni siquiera se tomaron la molestia de lavarse las manos, lo cual equivalía a una contravención de las reglas del templo y una ofensa a Jagannatha. El acto tuvo el efecto deseado, al provocar temor e incertidumbre entre los *bhaktas* del Gran Señor. Se difundió el rumor de que los atacantes habían ultrajado el *mahaprasad* impoluto, arrojando arroz cocido por el patio del templo.¹⁰⁷ Los gritos de “¡Alekh, Alekh!”, cuando el grupo entraba en el templo, resaltaba aún más su omnipresencia y su supremacía por sobre todas las cosas. Alekh era el que importaba más que nadie, y era siguiendo sus órdenes por lo que el grupo había llegado a Puri. Cuando la ejecución de dichas órdenes se vio obstruida y el portal les fue cerrado, el grupo se comportó como “hombres y mujeres enloquecidos”. Pero su convicción en la tarea que habían iniciado no les abandonó ni por un instante: la claridad y confianza con la que explicaron el motivo de su llegada a Puri mostraban la fuerza de la convicción divina. Consideraban que incluso la muerte de Dasaram era resultado del deseo de su gurú. “Su [de los acusados] fervor religioso es tan profundo que algunos afirman que fue el gurú quien se lo llevó [a Dasaram]”.¹⁰⁸

Con ese dramático acto de desafío a Jagannatha, el pequeño grupo de marginados de Sambalpur había manifestado de forma concreta el cuestionamiento a la autoridad del rajá y del brahmán-*purohit* y el rechazo al sistema de castas y al panteón hindú. Sin embargo, luego de 100 años, el evento adquirió un carácter distinto, tornándose un motivo de vergüenza para los actuales seguidores y simpatizantes de la mahima dharma. La convicción que diera al pequeño grupo de hombres y mujeres

¹⁰⁷ *Utkala Deepika*, vol. 16, núm. 11, 12.3.1881.

¹⁰⁸ “Board of Revenue Document núm. 438/7, osa, Bhubaneswar”, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 224, RR, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1312 y 1313.

marginados el valor para reclamar para ellos la historia, para participar en ella como actores y narradores, ahora les hace aparecer como gente “ímpetuosa e irresponsable”, que actuó por cuenta propia, sin la autorización de su líder, Bhima Bhoi.¹⁰⁹ Eschmann, por su parte, quien trabajó sobre el tema de la mahima dharma a principios de la década de 1970, sostenía que el incidente no era “ni habitual ni importante”.¹¹⁰ Los hombres y mujeres de Sambalpur fueron nuevamente marginados; el relato de su acción les fue arrebatado.

¿Qué papel desempeña el poder en todo esto? Como veremos en el capítulo final, en el curso del siglo xx, la mahima dharma rearticuló su posición y redefinió sus fronteras con el hinduismo. Con el afán de obtener el apoyo de las clases medias oriyas para su propagación, los líderes del segmento dominante del culto se aliaron estrechamente con la tradición advaita vedanta del hinduismo, siempre evitando cualquier tipo de involucramiento directo con el culto de Jagannatha. Por su parte, los estudiosos y los intelectuales, en un intento por canonizar a Bhima Bhoi como el “más grande poeta y filósofo *adivasi* de Orissa”, han querido negar todo vínculo entre las enseñanzas de aquél y el “ataque” al templo. Los dirigentes de la mahima dharma y los intelectuales de Orissa han actuado de manera separada y conjunta para relegar al grupo de Sambalpur al anonimato al que pertenecían antes del incidente del 1 de marzo de 1881. El relato maestro de la mahima dharma ha inducido una amnesia selectiva sobre ese hecho, que no combina ni concuerda con el tejido uniforme de su trama.¹¹¹

Pero, al examinarlo, ese relato maestro no muestra la maestría que dice tener. Johannes Beltz, quien llevó a cabo recientemente una investigación de campo entre los seguidores de Bhima Bhoi en el occidente

¹⁰⁹ “No hay duda de que la violenta manifestación contra el culto a Jagannatha, en Puri, fue organizada por unos kumbhipatias ímpetuosos e irresponsables, sin la autorización del gurú Bhima Bhoi”. B. Nepak, *Bhima Bhoi: The Adivasi Poet Philosopher*, Bhubaneswar, Publication Committee, 1987, p. 72.

¹¹⁰ A. Eschmann, “Mahima dharma”, inédito, documentos de Eschmann, Munich.

¹¹¹ Me baso en el análisis que hace Shahid Amin de la forma en que la historiografía nacionalista trata el incidente de Chauri Chaura del 4 de febrero de 1922. Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1995. Para un análisis agudo sobre la naturaleza de la memoria “colectiva” véase Ann Grodzins Gold y Bhoju Ram Gujar, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 87-89.

de Orissa, sostiene que el hecho de que los textos, historias y mitos tardíos de la mahima dharma acepten, en general, la identidad del primer discípulo de Mahima Swami como Jagannatha explica por qué los practicantes actuales dan poca importancia al hecho de 1881. El ataque a Puri sólo fue “una protesta contra la hegemonía de la cultura brahmánica y contra la discriminación social en Puri”, lanzada por “una rama más bien militante del movimiento Mahima”, y no así un ataque contra Jagannatha.¹¹² Por tanto, el discurso institucionalizado de la historia no tiene ninguna “necesidad conceptual” de relatar el hecho de 1881. Los actuales seguidores creen que Mahima Swami es más poderoso que Jagannatha, y otros centros, más sagrados e importantes, han remplazado a Puri.

Pero, ¿no fue precisamente esa creencia la que llevó al grupo militante de seguidores a tratar de acabar con la imagen de Jagannatha? Después de todo, los mitos e historias sobre la salida de Jagannatha de Puri para convertirse en discípulo de Mahima Swami no son innovaciones recientes, sino que se propagaron mediante los textos de Bhima Bhoi casi desde el inicio del culto. Más aún, la importancia de Jagannatha y Puri no ha decrecido con el tiempo. Más bien, como se dijo antes, la mahima dharma ha labrado una relación diferente con el culto. Además, sería erróneo pensar que el evento no dejó una huella en la “memoria colectiva” de la gente de la región. Cito aquí un verso popular del oeste de Orissa: “Allá va corriendo el rebelde kumbhipatia / Arrasando con todo / Lleva comida en su mano / Y más comida sobre el hombro / Allá va corriendo el rebelde kumbhipatia”.¹¹³ Dentro de la propia mahima dharma, el incidente sigue siendo importante para los sectores marginados. Así, a principios de 1992, un asceta kaupindhari, quien predicaba a los miembros antes intocables de la secta, en la región Barpali, al oeste de Orissa, afirmaba que el ataque de 1881 tenía la venia divina. En efecto, a finales de 1880, un buitre se había posado en la

¹¹² Johannes Beltz, “Disputed centres, rejected norms and contested authorities: Situating mahima dharma in its regional diversity”, ponencia presentada en la Orissa Research Project Conference, Salzau, Alemania, mayo de 2001. Con base en el trabajo de campo que realizó en el occidente de Orissa, Beltz afirma que los atacantes eran “ganda panas”, una casta mencionada en la lista de aquéllas a las que se les prohibía entrar en el templo de Jagannatha.

¹¹³ Traducción del original citado en C.R. Das, *Odisara Mahima Dharma*, Dharma Grantha Store, 2a. ed., 1992, p. 98.

cumbre de Nilmadhab (Jagannatha, según lo adoran los savars, cuyo templo está situado dentro del complejo de construcciones religiosas de Jagannatha en Puri) y su sombra cayó sobre el templo de Jagannatha. A la vez, el gran *nullah*, junto al templo, se había llenado de gusanos. ¿Acaso esos dos signos no eran adversos? ¿Acaso no significaban que los días de Jagannatha estaban contados?¹¹⁴

¹¹⁴ Entrevista al *sadhu* Anakar Das, Karamunda, Barpali, 12 de marzo de 1992.

3 EL PAPEL DEL ESTADO

La relación íntima entre el rey de Puri y el templo de Jagannatha, que empezara con la dedicatoria ritual por parte de Anagabhima de su reino a Purushottam-Jagannatha, en el año 1230 d.n.e., llegó a su fin en 1955. El Estado de la India independiente, al promulgar la ley del templo de Sri Jagannatha, quitó al rajá la administración del templo y tanto ésta como el gobierno del templo y de sus donativos se confirieron al Comité Administrativo del Templo de Jagannatha, siendo su presidente el rajá de Puri.¹ Una cláusula de dicha ley designaba a un administrador como secretario del comité y le otorgaba el control virtual del templo. Dos rajás sucesivos pelearon por sus derechos ante el Alto Tribunal de Orissa y la Suprema Corte de la India y perdieron el caso. El poderoso sistema judicial de la India independiente corroboró el derecho del Estado secular para intervenir en los asuntos del templo y garantizar así la conducción tranquila y eficaz de su administración “secular” y de los servicios “religiosos”. El rajá, por ser “incapaz” e “incompetente” para cumplir su función de superintendencia con habilidad y aptitud, fue privado de su autoridad. En este capítulo analizaremos las relaciones entre el rey de Khurda-Puri, el templo y los estados de la India colonial e independiente a fin de examinar las complejas relaciones entre la religión y la política. Veremos con una mirada crítica las mutaciones que trajo consigo el dominio colonial, evaluaremos el efecto que tuvo el cambio de fortuna del rajá y del templo, y analizaremos en detalle la sustitución en el gobierno del templo de Jagannatha después de la independencia. Con ello se pondrán de manifiesto tanto las relaciones y continuidades, como las rupturas y cambios entre el régimen colonial y su sucesor poscolonial con respecto a la relación entre el Estado y la religión.

¹ Esta ley, promulgada en 1955, entró en vigor en 1960, después de que el estado de Orissa ganó el caso en contra del rajá de Puri.

PASADOS DISTANTES Y RECIENTES

Orissa nos muestra un ejemplo sorprendente del grado hasta el cual la religión y política estaban entrelazadas. Anagabhima no sólo dedicó su reino a la deidad y clamaba gobernar como su representante, sino que también consolidó el culto a Purushottam-Jagannatha, introduciendo diferentes tipos de servicios rituales que debían ser ofrecidos por distintas categorías de servidores del templo. El rey se reservó para sí la posición privilegiada de *adya sebak*, el primer sirviente del dios. A partir de ese momento, Anagabhima y sus sucesores gobernaron como el hijo (*putra*) o representante (*rautta*) del Señor del Universo, de acuerdo con ese orden divino (*adesha*).² Este orden divino es lo que permitía a los reyes ejercer el *danda*, definido como una mezcla de “poder, autoridad y castigo”.³ Los gobernantes de Orissa contaban además con autoridad suprema sobre los asuntos del templo y supervisaban los servicios rituales que ofrecían a Jagannatha las diferentes categorías de servidores del templo. De esa manera, el monarca se convirtió en la fuente de la autoridad tanto ritual como política, poniendo de manifiesto que la división entre lo religioso y lo temporal no era real, y volviendo inaplicable la teoría del *dharma* como un elemento que abarca al poder político en el sudeste asiático.⁴ Si bien los gobernantes posteriores rindieron diferentes grados

² En las diferentes obras de Hermann Kulke se hace un análisis detallado y agudo de las relaciones entre el culto de Jagannatha y los reyes gajapati de Orissa. Véanse, por ejemplo, “Early royal patronage of the Jagannatha cult”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, pp. 139-156; *Jagannatha Kult und Gajapati Königtum*, *op. cit.*, y “King Anagabhima, the veritable founder of the Gajapati kingship and of the Jagannatha trinity at Puri”, en Kulke, *Kings and Cults*, *op. cit.*, pp. 17-32.

³ Jan Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, citado en Ranajit Guha, “Dominance without hegemony and its historiography”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, p. 238.

⁴ Para la presentación, desarrollo y análisis de esta teoría véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, trad. de Mark Sainsbury, Louis Dumont y Basia Gulati, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1980, en particular, pp. 68-71 y 75-78. Dumont distingue claramente entre estatus y poder, así como entre autoridad espiritual y temporal para argumentar que la supremacía de lo espiritual en la India no se expresó nunca políticamente, y que si bien en la práctica real (nivel secundario) el rey representaba un contrapeso para el brahmán, quien era ritualmente más puro y superior en cuanto a su posición, en el nivel primario (de la teoría), el reino se sometía a los sacerdotes. Sin embargo, esta separación entre lo espiritual y lo político, así como la

de obediencia a la “ideología de la representación”, Jagannatha siguió siendo el *rashtira devata* (deidad del estado), legitimando a veces el reclamo de un usurpador al poder y, en otras, contrarrestando el desafío que lanzaban ambiciosos sacerdotes e individuos recalcitrantes.⁵ Conforme la autoridad central se debilitaba y el control político se concentraba en la región de Khurda, los gobernantes se aferraron a Jagannatha con mayor fuerza. La estrategia funcionó. En el siglo xvi, el rajá de Khurda fue reconocido por Man Singh, general de Akbar y emperador moghal, como sucesor de los reyes gajapati “imperiales” de Orissa.⁶ Esta percepción continuó durante el siglo xviii, aunque la autoridad política de Khurda sufrió un considerable declive, primero bajo el gobierno directo de los poderosos nawabs de Bengala y de sus subahdars en Orissa, y posteriormente a manos de los marathas (de Nagpur), quienes recuperaron Orissa de los nawabs de Bengala en 1751.⁷ De hecho, los marathas redujeron a Khurda a la condición de un *zamindari*, tomando el control tanto de sus estados feudales vasallos como de la administración del templo de Jagannatha.⁸ Los reyes de Khurda, como primeros servidores del señor Jagannatha, lograron mantener su superioridad simbólica sobre los príncipes oriyas de los estados tributarios.⁹

El gobierno de la Compañía de las Indias Orientales se introdujo en Orissa a principios del siglo xix en este contexto. Los oficiales británicos, conscientes de la posición de Jagannatha y de la importancia de su morada, tuvieron cuidado en aplacar a los sacerdotes brahmanes del templo de Puri. Con ello empezaría un proceso mediante el cual la autoridad del rajá fue siendo desplazada sutil y progresivamente y se redujo su poder real sobre los servidores del templo. Cuando las tropas de la Compañía de

supremacía del brahmán (*dharma*/estatus) sobre el rey (temporal/poder) se derrumban cuando el rey mezcla lo espiritual con lo político, al reclamar gobernar en nombre de una deidad soberana y legitimando su poder con base en su estatus. Esta situación, muy común en la India antigua y medieval, no fue tomada en cuenta por Dumont.

⁵ Kulke, “Jagannatha as the state deity under the Gajapatis of Orissa”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, pp. 199-208.

⁶ Kulke, “Kstariyaization and social change: A study in Orissa setting”, en Kulke, *Kings and Cults*, *op. cit.*, p. 86.

⁷ Los nawabs de Bengala se volvieron prácticamente independientes en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo xviii, con la caída de la autoridad moghal.

⁸ Kulke, “Ksetra and Ksatra. The cult of Jagannatha of Puri and the ‘Royal Letters’ (*chamu citau*) of the rajas of Khurda”, en Kulke, *Kings and Cults*, *op. cit.*, p. 54.

⁹ Kulke, “Kstariyaization and social change”, *op. cit.*, pp. 86 y 87.

las Indias Orientales cruzaron las fronteras de Orissa en 1803, el secretario del gobernador general envió una carta a los oficiales que comandaban la campaña dirigida a los sacerdotes del templo, escrita por un famoso *pandita* de Bengala, en la cual éste les daba garantías sobre la tolerancia de los británicos y su profunda benevolencia hacia sus súbditos.¹⁰ Las instrucciones que el gobernador general Wellesley dio al jefe del victorioso ejército eran claras: debía “tomar toda precaución posible para mantener el respeto que se le debe a la pagoda y a las ideas religiosas de los brahmines y los peregrinos, ofrecer la mayor protección posible a los peregrinos y brindarles todo tipo de muestras de consideración y amabilidad”. Estos esfuerzos del gobierno colonial se vieron coronados por el éxito. Los sacerdotes renunciaron a su gobernante nativo y reconocieron la conquista británica como un acto que contaba con la anuencia del Señor Divino.

Por su parte, el rajá de Khurda, Mukunda Deb, puso en riesgo su propia posición. Si bien en un principio había prometido cooperar y permitir a las tropas británicas el paso libre hacia Orissa desde el sur, a través de Ganjam,¹¹ al final se unió a los marathas y opuso una enérgica resistencia contra la autoridad colonial.¹² Como resultado de ello, se le mantuvo confinado por algunos años en Midnapur y sus territorios fueron anexados a los dominios de la Compañía. El rajá cayó de la gracia y perdió tanto sus territorios como el control del templo de Jagannatha, designándose a un comité de *panditas* para que supervisara los asuntos del mismo. A principios de 1806, se nombró a un funcionario inglés como recaudador de los impuestos de los peregrinos,¹³ ya que la Compañía decidió seguir aplicando la tributación que habían instituido los mughales y que continuó con los marathas.

Sin embargo, la decisión de dejar la supervisión de los asuntos del templo en manos de los *panditas* no funcionó del todo bien. El recauda-

¹⁰ Kulke, *The Cult of Jagannatha*, op. cit., 1978, p. 346.

¹¹ “From E. Drummond, Collector of the Subdivision of Zillah Cuttack, to the Commissioner for the 19th Division Cuttack, Pooree, 20 February 1854”, Jagannatha Temple Correspondence (JTC, por sus nombre en inglés), parte III, p. 618.

¹² “J.S. Armstrong, Collector, to the Commissioner of Orissa, Pooree, 2 August 1875”, JTC, parte V, p. 1113.

¹³ La carta del secretario del Departamento de Ingresos del gobierno al presidente y miembros del Consejo de Ingresos, del 3 de abril de 1806, señalaba: “El 27 de febrero del año pasado, el Sr. Hunter tomó el cargo de Recaudador de Impuestos de los Peregrinos en Juggernath [*sic*], con un salario de 500 rupias al mes y una comisión del uno y medio por ciento de la recaudación bruta”. JTC, parte I, p. 71.

dor de impuestos británico, quien había realizado indagaciones detalladas sobre las posesiones, ingresos y gastos del templo, encontró que los gastos del mismo se encontraban “fuera de control”. En una carta al presidente y miembros del Consejo de Ingresos en 1806, el recaudador comentó que el servidor del templo encargado de las cuentas “sabe bien que no se le mira con buenos ojos por su mala gestión o extravagancias y, de no ser porque desea conservar su posición, no hace mayor intento por cumplir con su deber de atender los intereses del gobierno y del templo”.¹⁴ En marzo de 1807, tras una serie de consultas entre el recaudador de impuestos, el magistrado de Cuttack y el gobernador general del Ayuntamiento, el rajá Mukunda Deb fue liberado de su reclusión.¹⁵

La primera intención del gobierno colonial era poner al rajá a cargo de la administración interna del templo de Jagannatha, con lo que aplazaría el tener que dar solución al espinoso asunto de restituirle sus posesiones.¹⁶ Por conveniencia política, el gobierno de la Compañía decidió mantener el control de los bienes y del fuerte de Khurda, por los que se otorgó al rajá un *malikana* (pago en efectivo que simbolizaba el derecho del rajá sobre las tierras) de 10%. El gobierno “no prestó atención a la conducta indebida del rajá”,¹⁷ pues sabía del respeto y simpatía de que gozaba.¹⁸ Por ende, en 1809 la facultad de administrar el templo, su autonomía interna, la conducción y gestión de sus asuntos, así como el control de sus sacerdotes y funcionarios se adjudicaron al rajá. El factor más importante que contribuyó a que éste fuera elegido como superintendente fue la prueba de su eficiente administración, revelada por las indagaciones que llevó a cabo Charles Grome, recaudador de la División

¹⁴ “James Hunter, Collector of Tax, to the President and Members of the Board of Revenue, Juggernath, 8 November 1806”, JTC, parte I, p. 120.

¹⁵ Una carta del secretario de gobierno al magistrado de Zillah Cuttack del 5 de marzo de 1807 notificaba “que el Honorable Gobernador General en el Concejo se ha complacido en resolver que el rajá de Khurdah sea liberado de su confinamiento”. JTC, parte I, p. 139.

¹⁶ “From Secretary to Government, to the Magistrate of Zillah Cuttack, 12 February 1807”, JTC, parte I, p. 138.

¹⁷ “J.S. Armstrong, Collector, to the Commissioner of Orissa, Pooree, 2 August 1875”, JTC, parte V, p. 1115.

¹⁸ James Hunter, recaudador de impuestos en Puri, informaba en una carta del 31 de enero de 1807 al magistrado de Cuttack, que si bien la autoridad del rajá era “muy limitada en el templo durante el gobierno de los Marhatta”, su influencia sobre el mismo era “muy grande, ya que sus ancestros fueron los fundadores del templo”, JTC, parte I, p. 134.

Sur en Puri: “durante los periodos en que los asuntos del templo estuvieron bajo el control y administración inmediatos de los rajás de Khurda, hasta la más mínima desviación de los deberes establecidos eran [*sic*] severamente castigada ya mediante una multa o un castigo corporal”.¹⁹ En cambio, prosigue Grome, a partir del momento en que la provincia quedó bajo el control de los marathas, el orden en el templo se fue relajando gradualmente hasta llegar a una anarquía total, de tal suerte que para cuando entran los británicos “cada sirviente hace lo que le place y la mayoría de ellos amasa fortunas saqueando a los peregrinos”.²⁰ Por lo tanto, no es de sorprender que los gobernantes británicos consideraran conveniente poner de nuevo al rajá de Puri a cargo del templo.

Sin embargo, aunque la restitución del rajá de Khurda a la categoría de superintendente hizo posible que estos líderes “resurgieran” como “rajás de Puri”, su posición siguió siendo precaria. El término “superintendente” simbolizaba una subordinación aceptada hacia los amos británicos. Aunque los funcionarios coloniales eran cuidadosos en no intervenir demasiado en los asuntos internos del templo, siempre estaban atentos a que fuera debidamente administrado y no dudaban en hacer gala de su autoridad cuando lo juzgaban necesario. Por otra parte, los recaudadores de Puri y Cuttack, quienes trabajaban bajo la cercana supervisión del Consejo de Ingresos, mantenían al día al gobierno de Bengala sobre los asuntos del templo y ejercieron presión sobre el rajá para que se plegara a los deseos del gobierno. La relación entre el rajá y los funcionarios británicos estuvo llena de dificultades y discordancias, pues ambas partes luchaban por mantener el equilibrio del poder, a la vez que por afirmar su autonomía y demarcar sus respectivos ámbitos de influencia.

Sin lugar a dudas, el rajá comenzó en posición de desventaja, pues había perdido el control de sus propiedades y del templo, y tuvo que depender por completo de la clemencia del gobierno de la Compañía para su resurgimiento. El gobierno británico adoptó deliberadamente la política de pagarle un *malikana*, prometiéndoselo más favores sólo si se conducía “en todos los aspectos a satisfacción del gobierno”.²¹ Se consideraba que ese sueldo serviría como “un fuerte incentivo para que el

¹⁹ “Report of C. Grome, 10. 6. 1805, Department of Revenue, 26 January 1805 to 10 July 1805”, Orissa State Archives, Bhubaneswar.

²⁰ *Ibid.* También citado en Kulke, 1978, p. 349.

²¹ “From Secretary to Government, to the Magistrate of Zillah Cuttack, 1 January 1807”, JTC, parte I, p. 135.

rajá se comporte con propiedad”.²² El rajá, por su parte, estaba consciente del prestigio del que gozaba en Orissa como representante de una antigua familia de gobernantes nativos y como el *sebak* (servidor) y patrón principal del Señor del Universo, y trató aprovechar de la mejor manera esa situación para negociar con el Estado colonial. Para empezar reclamó los territorios que había perdido con el gobierno de los marathas, 40 años antes de la llegada de los británicos, tierras que estaban ahora bajo la gestión directa del gobierno de la Compañía. El rajá no logró su cometido, pero sus reclamos provocaron problemas considerables para la recaudación de los impuestos en esas zonas.

Además, el rajá decidió ejercer su poder en otro campo: desprovisto ahora de su territorio, se aferró con mayor celo a la autoridad simbólica que aún conservaba. Utilizó su cargo de superintendente para maltratar a los jefes de otros estados importantes y negarles ciertos privilegios en el templo que anteriormente se les habían otorgado.²³ Ésta fue su manera de imponer a los jefes tributarios la supremacía y autoridad de los rajás de Khurda/Puri. El 15 de mayo de 1810, Samuel Busby, recaudador de impuestos en Jagannatha, informó al recaudador en funciones de Cuttack que estaba “afligido” por la visita del rajá Puddolabh Narian Deo, de Khandpara. El jefe parecía encontrarse en un “estado de abatimiento y aflicción”, pues no se le había permitido tener una *darsan* (visión) de Jagannatha ni a él ni a su anciana madre y sus tres esposas, tras una larga y tediosa jornada. Las trabas para ello habían sido puestas por el rajá de Khurda, de cuyo “comportamiento desagradecido y atroz” hablaba con especial énfasis el recaudador de impuestos. En efecto, según revelaron las investigaciones, el rajá de Khurda estaba furioso por la jactancia que había exhibido el jefe de Khandpara al entrar en el pueblo de Puri “llevando las insignias de la dinastía de rajás”. En respuesta, el encolerizado superintendente se negó a permitir que el rajá de Khandpara ingresara en la morada de Jagannatha, como clara demostración de la autoridad del rajá de Khurda sobre el resto de los jefes de Orissa. Esta osada acción

²² *Ibid.*

²³ Kulke afirma que, durante la segunda mitad del siglo xvii y la primera del xviii, los rajás de Khurda otorgaron esos privilegios a los jefes feudales, por medio de cartas reales, para garantizar su apoyo en la lucha de los primeros contra los *subahdars* musulmanes de Cuttack. Kulke, “The struggle between the rajas of Khurda and the Muslim subahdars of Cuttack for dominance of the Jagannatha cult”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, pp. 339-342, y del mismo autor, “Ksetra and Ksatra”, en Kulke, *Kings and Cults*, *op. cit.*, pp. 53-57.

sólo pudo realizarse porque el superintendente gozaba de “un gran ascendiente [...] sobre la mayoría de los principales funcionarios [del templo], a lo que se sumaba la perfidia más refinada”.²⁴

Las palabras del funcionario inglés resultaron ciertas. Aun cuando el recaudador obligó al superintendente a permitir que el rajá de Khandpara entrara en el templo y tuviera una *darśan*, fracasó en su intento de conseguir *mahaprasad* para Puddolabh Narain Deo y su familia. El 16 de mayo de 1810, los cocineros del templo de Jagannatha, con la anuencia encubierta del rajá de Khurda, se rehusaron a preparar el *bhog* (alimento que se ofrecía a la deidad) de Jagannatha, provocando con ello una crisis, pues los ascetas, limosneros y peregrinos (“más de cuatro o cinco mil almas”), que se alimentaban tan sólo del *mahaprasad*, se quedaron sin comer un día entero. El rajá de Khandpara y su séquito sufrieron la misma suerte, ya que, como devotos peregrinos, se negaron a comer nada que no fueran las sobras benditas del Señor de Jagannatha durante su estancia en Puri. Por otra parte, con ello se evitó que el jefe feudal donara dinero para el *bhog* de Jagannatha. El recaudador de impuestos estaba convencido de que el incidente había sido maquinado por el rajá de Khurda con el fin de deshonorar a Puddolabh Narain Deo, “para lograr lo cual ha actuado, desde el principio hasta el final de toda la transacción, con la más refinada de las hipocresías”.²⁵

William Trower, sucesor de Busby, creyó necesario hacer algunos cambios en la conducción y gestión del templo, así como en la recaudación del impuesto a los peregrinos, y envió sus recomendaciones al miembro del Departamento de Recaudación que fungía como delegado en Cuttack. Restringir la autoridad del rajá de Khurda era uno de los puntos primordiales, lo cual se había vuelto necesario, además, porque los “funcionarios mismos del templo” se “quejaban constantemente de la conducta del rajá”. De igual forma, de “todo peregrino respetable” que entrara en la población de Puri se esperaba “que gratifique al rajá con una donación pecuniaria y de no hacerlo no se le permite llevar a cabo sus ceremonias con comodidad y contento”.²⁶ Trower pensó que

²⁴ “From Samuel Busby, Collector of Tax at Jagannatha, to Robert Mitford, Acting Collector, Zillah Cuttack, 15 May, 1810”, JTC, parte 1, pp. 180-182.

²⁵ *Ibid.*, 17 de mayo de 1810, JTC, parte 1, pp. 183-184.

²⁶ “From William Trower, Collector of Tax at Jagannatha, to John Richardson, Member of the Board of Revenue on deputation at Cuttack, 18 March 1814”, JTC, parte 1, p. 218.

era su deber hacer ver al gobierno la dudosa moral del rajá, quien “se ha[bía] rebajado hasta el punto” de presentar un espectáculo de *nautch* (baile/cabaret) en la boda de su hija e invitar a los empleados de la oficina del recaudador para que lo presenciara. Por todo ello, no se consideraba que el rajá fuera “adecuado para ejercer una autoridad tan amplia como la que se le ha otorgado”.²⁷ El funcionario local sugería, entonces, que se nombrara a un “nativo respetable” como asistente del superintendente del templo a fin de que actuara como contrapeso del indisciplinado jefe y que se incrementaran las facultades del funcionario británico en Puri, confiando las funciones de recaudador y magistrado a una sola persona. Si bien el gobernador general en el Ayuntamiento no aceptó las recomendaciones en su totalidad,²⁸ reprobó severamente la muestra de jactancia por parte del príncipe indio. El rajá, quien tenía un poder absoluto sobre los servidores del templo, era constantemente recordado de su posición de subordinación frente a los representantes del gobierno colonial y se le amenazaba con quitarlo de su puesto si llegaba a dar nuevos “motivos de descontento”.²⁹

Por otra parte, el gobierno británico asestó un golpe letal al poder del rajá sobre el templo cuando decidió ejercer una vigilancia directa de los ingresos y gastos del mismo. La tarea más importante que se asignó a los sucesivos recaudadores de impuestos en Jagannatha fue la elaboración de un registro minucioso de los bienes del templo, que incluían los terrenos. Es cierto que el rajá no participaba activamente en la administración cotidiana del templo y que en gran medida lo dejaba en manos de sus agentes. Por otra parte, no tenía una participación directa en los ingresos recaudados de las propiedades exentas del pago de renta, la mayoría de las cuales eran administradas por diferentes funcionarios rituales del templo como pago a los servicios que prestaban, o bien se empleaban para ciertas ceremonias del templo. Al mismo tiempo, el rajá era

²⁷ *Ibid.*, pp. 219-220.

²⁸ El gobernador general en el Ayuntamiento “no estaba preparado para admitir una desviación tan grande del sistema establecido para la administración interna del país como era unir los poderes de recaudador y de magistrado en una sola persona”. Secretario en jefe del gobierno del recaudador, Cuttack, 16 de abril de 1814, JTC, parte I, p. 227. La jurisdicción del magistrado de la división sur del distrito de Cuttack se trasladó posteriormente a Khurda, a la población de Puri a fin de asegurar una mejor gestión del templo de Jagannatha. Del magistrado de la división sur de Zillah Cuttack al superintendente de la policía, Puri, 9 de mayo de 1850, JTC, parte II, p. 582(a).

²⁹ *Ibid.*, p. 227.

la autoridad máxima que arbitraba todas las controversias relacionadas con esas propiedades, ya que, en la mayoría de los casos, él o sus predecesores habían sido los cesionarios originales. Por otra parte, el rajá utilizaba los ingresos recaudados por concepto de dichas propiedades para el mantenimiento del templo. Ahora bien, a partir de 1806 el recaudador de impuestos no sólo supervisó los ingresos y gastos de esas propiedades, sino que también hizo recomendaciones para que los gastos del templo se restringieran a una cierta cantidad, a fin de reducir el monto que el gobierno debía pagar por su mantenimiento. Durante la primera fase del gobierno colonial en Orissa, se reasignaron al templo todas las donaciones que el recaudador pudo verificar que efectivamente le correspondían y el gobierno británico se comprometió a ingresar una cantidad anual de 56 342 rupias para el buen funcionamiento del templo.³⁰ En el caso de las tierras que pagaban rentas pecuniarias, se establecieron arreglos directos con los propietarios. El centro de la autoridad fue alejándose gradualmente del rajá; los servidores del templo se dieron cuenta de que podían acudir a otras autoridades para arreglar sus altercados y riñas internos. Este cambio tuvo grandes repercusiones para el templo y para el rajá, tema que trataremos más adelante.

No obstante, el gobierno de la Compañía no pudo seguir una política congruente con respecto a la gestión de esta importante institución religiosa de Orissa. Si bien sentó las bases para ejercer un mayor control burocrático del templo, vacilaba entre la interferencia directa y el gobierno indirecto, según fuera la ideología del gobierno local. Asimismo, debía lidiar constantemente con las presiones generadas por la “comunidad del templo” (para utilizar una expresión de Arjun Appadurai) y hacer frente al rechazo que manifestaban los misioneros a lo que consideraban una actitud de “ayuda y aliento a la idolatría” por parte de un gobierno cristiano. De esta forma, la campaña emprendida por los misioneros cristianos y sus partidarios en Gran Bretaña, aunada a un cambio en la política del gobierno dieron por resultado que la administración del templo se modificara.

³⁰ Según el registro de “ingresos y desembolsos del templo de Jagannatha en los últimos seis años”, que se elaboró en 1807, los gastos promedio estimados ascendían a 63 995 rupias. La suma de 56 342 rupias se determinó con base en las recomendaciones del recaudador, quien concluyó que ciertos gastos eran excesivos y abogó por la necesidad de restringir los mismos a una cierta suma. “From the Secretary, Revenue Board to the Governor-General-in-Council, Fort William, 1807”, JTC, parte 1, pp. 158-160.

Se abolió el impuesto a los peregrinos, a la vez que los pagos en efectivo que daba el gobierno para corregir el déficit presupuestal del templo fueron siendo gradualmente sustituidos por transferencias de tierras al templo, que el rajá debía mantener en fideicomiso. El impuesto a los peregrinos se derogó en 1840 y en 1843 el gobierno otorgó al rajá de Puri la última donación reasignada, el Satais Hazari Mahal. Este *mahal* formaba parte de los usufructos originales del templo, antes de la conquista británica de Orissa, y fue también el primero que se había reasignado al rajá superintendente. Pero, la transferencia de estos bienes fue paralela a una reducción en la suma que pagaba el gobierno colonial al templo, disminuyendo así a 35 738 rupias. Tras una investigación realizada en 1845 sobre la naturaleza de las sumas entregadas por el gobierno colonial al templo de Jagannatha, el gobierno decidió limitar los pagos futuros al templo a 23 321 rupias.³¹ Más tarde, en 1852, el gobierno de Inglaterra, cediendo a la presión ejercida por los grupos que apoyaban a los misioneros, instruyó a sus representantes en India para que cortaran sus lazos con el templo de Jagannatha. El secretario de Gobierno de India, en su carta fechada el 28 de febrero de 1856, pidió al gobierno de Bengala que se suspendieran los pagos en efectivo al templo a partir del 1 de mayo de 1856. La aplicación de esta política tuvo que posponerse, pues en ese mismo año se estaba negociando un acuerdo en Khurda,³² pero la operación se llevó a cabo en 1857. En 1858 y 1863 se transfirieron bienes del Ekharajat Mahal al superintendente, y se suspendieron por completo los pagos en efectivo por parte del gobierno colonial.

³¹ La investigación reveló que 23 321 rupias era el monto que correspondía como compensación por los ingresos reales del templo, y que todo el excedente que se le pagaba era un “mero donativo”, una práctica de los gobernantes anteriores que los ingleses habían decidido continuar, por el “supuesto compromiso” del marqués de Wellesley y en virtud de los ingresos recibidos por el impuesto a los peregrinos. Sin embargo, la razón principal era que “la verdadera naturaleza del pago nunca se había explicado con toda claridad al gobierno”. “Extract of a despatch from the Court of Directors, London, 12 November 1856”, JTC, parte III, pp. 659 y 660.

³² La carta del recaudador de Puri al comisionado en funciones de Cuttack del 13 de marzo de 1857 afirmaba que “la transferencia de parte de las tierras de Khurda al superintendente no puede iniciarse hasta que no hayan concluido el Acuerdo de Khurda”. Sin embargo, dicho Acuerdo estaba “llegando muy pronto a su culminación”, JTC, parte III, p. 664.

Como era evidente, los vínculos entre el gobierno colonial, la idolatría y el templo se habían roto.³³ El rajá de Puri, como superintendente del templo, recuperó su supremacía y una vez más quedó a cargo de las tierras del templo que le habían sido quitadas. Empleando celosamente su facultad de decisión, se negó a aceptar las aldeas que el recaudador de Puri le propuso transferir y pidió otras aldeas que “consideraba más convenientes desde el punto de vista de la rentabilidad y de su mantenimiento”. Por razones prácticas, el gobierno colonial optó por acceder a las demandas del rajá, adoptando tal medida con el fin de evitar cualquier reclamo futuro del rajá en relación con la pérdida accidental de cosechas en las aldeas que había elegido. Por su parte, el príncipe de Orissa utilizó todos los medios a su alcance para hostigar a los señores coloniales. Así, por ejemplo, demoró la firma del convenio de transferencia, aun después de haber obtenido las tierras que deseaba, y cuando los funcionarios ingleses le advirtieron con mucha seriedad que sería “expulsado de la administración del templo” si no firmaba de inmediato,³⁴ el rajá se declaró “imposibilitado por completo en este momento para asistir a la Corte”.³⁵ Finalmente, el 3 de abril de 1858 el rajá firmó la escritura bajo protesta ante el recaudador en funciones de Puri.³⁶ El comisionado de Cuttack se negó a hacer una investigación sobre el asunto y el gobierno decidió no prestar atención alguna a las protestas del rajá.³⁷ Por otra parte, la escritura de transferencia estipulaba que el rajá y sus

³³ El Acta sobre Donativos de 1863 empezaba con el siguiente enunciado: “Considerando que durante muchos años ha sido deseo del gobierno que su relación con el templo de Jagannatha dejara de existir total y permanentemente y a fin de cumplir con ese deseo se han aplicado varias medidas en diversos momentos para romper con dicho vínculo, directo o indirecto, y en virtud de que se ha juzgado necesario para los propósitos de satisfacer ese deseo del gobierno que la asignación de los dineros que paga anualmente el Tesoro de Puri se conmute por un equivalente en tierras, por este acto se registra el presente antecedente de las medidas a las que se hace referencia, así como las órdenes del gobierno con respecto a dicha conmutación”, JTC, parte iv, p. 894.

³⁴ “From the Secretary to the Board of Revenue, Lower Provinces, to the Commissioner of Revenue for the Division of Cuttack, Fort William, 9 March 1858”, JTC, parte iii, p. 742.

³⁵ “From the officiating Collector of Puri, to the Commissioner of Revenue, Cuttack, Puri, 12 March 1858”, JTC, parte iii, p. 741.

³⁶ “From the Officiating Collector, Puri, to the Secretary to the Board of Revenue, Lower Provinces, Puri, 3 April 1858”, JTC, parte iii, p. 751.

³⁷ “From the officiating Collector, Puri, to the Commissioner of Cuttack, Puri, 27 April 1858”, JTC, parte iii, p. 753.

sucesores mantendrían dichas tierras en fideicomiso para el templo mientras siguieran ejerciendo el cargo de superintendente. La lucha por el dominio continuó.

IMPERATIVOS IMPERIALES

La política de no interferencia del gobierno británico con respecto al templo de Jagannatha sólo era en teoría, pues en la práctica los administradores coloniales nunca cortaron sus lazos con el templo. Su interés por aplicar ley y el orden a fin de “proteger la vida y bienestar de los peregrinos que acuden al templo” hizo que su política de no intervención no fuera sino meras palabras. Ante el menor desorden durante alguno de los festivales de templo o la pérdida de una sola vida en las grandes ceremonias, los funcionarios del gobierno iniciaban exhaustivas averiguaciones, en las que se interrogaba reiteradamente al rajá sobre su responsabilidad. Así, por ejemplo, tras un accidente ocurrido durante el festival de los carros en julio de 1855, en el que tres hombres y cuatro mujeres murieron aplastados a la entrada del templo, el magistrado de Puri propuso el despliegue de fuerzas policíacas que resguardaran el orden dentro y fuera del templo. En opinión del magistrado, tal medida se había vuelto esencial dada la insensibilidad y negligencia del superintendente pero, como era de esperarse, el costo de mantener esas fuerzas debía correr por cuenta del rajá. Entonces, había que deducir la suma de 6 804 rupias de las 23 321 que seguía pagando el gobierno inglés por el mantenimiento del templo. El gobierno había decidido intervenir en virtud de que el rajá había fallado en cumplir debidamente con sus obligaciones. La propuesta fue aprobada por el comisionado de Cuttack y sancionada por el gobierno.³⁸ La Corte de Consejeros coincidió con la decisión del gobierno y apoyó el principio sobre el cual se había basado para actuar: si bien la responsabilidad de mantener el orden y evitar accidentes en el templo recaía en el superintendente, el gobierno no podía “desentenderse de su obligación de mantener la paz pública y proteger las personas de sus súbditos”.³⁹ La noble tarea de “proteger” a sus súbditos

³⁸ “From the Secretary to the Government of Bengal, to the Commissioner of Circuit, Cuttack Division, 31 January 1856”, JTC, parte III, p. 650.

³⁹ “Extract of a Despatch from the Court of Directors, London, 12 November 1856”, JTC, parte III, p. 662.

justificaba plenamente la intervención constante de los administradores coloniales en los asuntos de una institución religiosa hindú.

El rajá de Khurda levantó airadas protestas por ese asunto y, una vez más, los servidores del templo le apoyaron. Así, anexa a la petición del rajá al gobernador general de India en el Ayuntamiento iba la petición de los *pariharis*, funcionarios rituales que estaban a cargo de proteger a los peregrinos. El rajá expresó sentirse “sumamente afligido y contrariado” por el hecho de que se hubiera instalado la fuerza policiaca, puesto que esa medida se había adoptado sin haberlo previamente consultado. Hizo referencia a la “usanza memorial” y al Reglamento IV de 1809, que disponían el derecho de los servidores del templo “para conducir y guiar a los peregrinos dentro del templo, así como para contribuir y garantizar el desarrollo seguro de sus ceremonias religiosas”. El “carácter y experiencia religiosos” de estos funcionarios rituales les facilitaba llevar a cabo su tarea con eficiencia. Los pocos casos de accidentes se habían registrado principalmente durante el primer día del festival de los carros cuando, tras dos semanas de estar cerrado, se abrió el templo a un gran número de peregrinos, una multitud difícil de controlar incluso aplicando las mayores medidas de protección y aun con la presencia del magistrado inglés. Por lo tanto, era injusto que se penalizara al rey por un error que no le correspondía. Por otra parte, era “contrario a la institución del templo que se tuviera dentro del mismo a cualquier otra clase de hombres para proteger a los peregrinos”. Finalmente, el rajá recordó con tacto al gobernador general que el empleo de fuerzas policiacas dentro del templo “haría revivir la actitud de interferencia del gobierno en los asuntos del templo de la que ya se había desligado”.⁴⁰ El rey utilizó la misma retórica del gobierno para inconformarse ante aquella intromisión en la autonomía que había logrado tras una larga lucha y confrontación, y mostró así que era capaz de pelear por su territorio.

La petición de los *pariharis* reiteró el hecho de que la protección de la vida y bienes de los peregrinos era una labor que les correspondía por “la fuerza de la ley emanada de usos y costumbres muy antiguos”. La designación de un gran número de “servidores nativos” de la “clase más

⁴⁰ “To the most noble the Governor General of India, and the Honourable the member of the Council of India the humble memorial of Maharaja Bir Kishore Deb, Raja of Khoordah and Superintendent of the Temple of Juggernath, Puri, 24 July 1857”, JTC, parte III, pp. 685-690; Consultas Públicas del Departamento del Interior, parte A, 14 de mayo de 1858, núms. 137-141, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

baja” (*shudras*) interfería con los derechos, deberes y privilegios de los brahmanes. Estos hombres de clase baja se aprovechaban de su posición como funcionarios de Estado para sacar dinero y ejercer influencia sobre los peregrinos, que consistían “generalmente de mujeres hindúes”. Por tanto, no debía mantenerse a esta clase de individuos dentro del templo sagrado bajo ninguna circunstancia. Los servidores del templo apelaron al sentido de justicia de la honorable Corte, que “siempre respetaba las creencias y sentimientos religiosos de sus súbditos”, a fin de evitar que los guardias obstruyeran “la economía interna del templo” y se llevaran una parte del sustento de más de 400 familias de servidores del templo, cuyos deberes se les habían asignado “de acuerdo con las viejas usanzas de los antiguos poderes gobernantes del país”.⁴¹ Era claro que tanto el rajá como los servidores del templo intentaban muy astutamente hacer que los gobernantes coloniales cayeran en su propia trampa. En efecto, las referencias que hacían a las costumbres, las antiguas usanzas, los sentimientos religiosos y los antiguos poderes reinantes tenían la intención de recordar al gobierno británico de su expresa política de no interferir en los asuntos de fe de los nativos.

Las peticiones fueron rechazadas, pero las reiteradas alusiones al restablecimiento del vínculo entre el gobierno y el templo llevó a la Corte de Consejeros (en su informe de fecha 12 de noviembre de 1856) a recomendar que las fuerzas policiacas únicamente se situaran fuera del templo. El magistrado de Puri volvió a apelar al comisionado, pues no hallaba razón alguna para asentir a las demandas del superintendente, e insistió en que “la guardia de hombres se había asignado especialmente para mantener la paz tanto dentro como fuera del templo”. Si se removía a los guardias del interior, el lugar se volvería inseguro para los peregrinos. En su opinión, los accidentes que habían sucedido dentro del templo en 1853 y 1855 fueron el resultado directo de la falta “de una fuerza más enérgica [...] que puede ofrecer la policía”.⁴² Entonces, el

⁴¹ “To the Right Honourable the Governor General of India in Council, the humble petition of Gunesh Mohapatro, Pindic Goochicar, Aubokas Khonteeah Likan, Madhub Poreharee, Bissonath Poreharee, Damodur Poreharee, Iswar Mohapatro, Muddhusudan Mohapatra, Mones Budhee Mohapatra, 27 August 1857”, JTC, parte III, pp. 698-703; Consultas Públicas de Departamento del Interior, parte A, 14 de mayo de 1858, núms. 137-141, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

⁴² “From Magistrate of Puri, to the Commissioner of Circuit Cuttack Division, Cuttack, 28 August 1857”, JTC, parte III, pp. 694 y 695.

comisionado hizo llegar los argumentos del magistrado al gobierno de Bengala, en donde recibieron una respuesta favorable. El gobernador entonces autorizó que se mantuviera a la policía dentro y fuera del templo, lo que fue ratificado posteriormente por el gobierno de India.⁴³ La Corte de Consejeros, sin embargo, rechazó modificar su orden.⁴⁴ Esto provocó muchas confrontaciones, hasta que, finalmente, en 1859 se atribuyó al superintendente la responsabilidad de mantener la paz dentro del templo y se le asignaron 6 804 rupias para el sostenimiento de la fuerza policiaca. El superintendente, a su vez, consintió en emplear a 60 *burkundazes* por un mes a fin de que ayudaran a mantener el orden fuera del templo durante el festival de los carros y en construir una barrera en las puertas del mismo para evitar la entrada atropellada de los peregrinos. En 1863 se transfirieron más tierras al tutor del rajá menor de edad para el sostenimiento de los guardias, y se dejó de otorgar el pago en efectivo. De esta manera, gracias a su comprensión precisa del gobierno colonial y al astuto ataque sobre sus visibles titubeos entre seguir una política pragmática o ideológica, el rajá consiguió la victoria en la lucha por la supremacía.

Sin embargo, el éxito del rajá fue escaso y efímero. El magistrado siguió vigilando férreamente los asuntos del templo. Era su "obligación ineludible" evitar la "pérdida de vidas, los motines o la alteración grave de la paz" dentro del templo.⁴⁵ Asimismo, el magistrado estaba obligado a enviar informes detallados al comisionado sobre la forma en que se realizaba el festival de los carros y otros festivales, y de ser necesario,

⁴³ Consulta Pública del Departamento del Interior, parte A, 30 de julio de 1858, núms. 86-88, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

⁴⁴ El despacho (núm. 12 de 1858) de la Corte de Consejeros a "nuestro Gobernador General en el Concejo", comenzaba con esta declaración: "El uso de un destacamento de fuerzas de policiacas del gobierno dentro del templo de Jagannatha, especialmente durante los festivales y las conmemoraciones, es contrario a la desvinculación total del gobierno con respecto a las prácticas religiosas de los nativos, que hemos querido lograr por muchos años y que finalmente pudo implantarse de acuerdo con nuestro despacho del 12 de noviembre (núm. 112) de 1856. Por lo tanto, no podemos consentir que se modifiquen nuestras órdenes, a saber, restringir el uso de la policía gubernamental al exterior del templo". "From Ross D. Mangles, F. Corrie, C. Mills and other Directors, to Our Governor General in Council, London, 12 February 1858", JTC, parte III, pp. 812 y 813.

⁴⁵ "From C. Beadon, Secretary to the Government of India, Home Department, to A.R. Young, Secretary to the Government of Bengal, 11 January 1859", JTC, parte IV, pp. 823 y 824.

presentar sugerencias para su mejor desarrollo. El funcionario inglés local se tomaba muy en serio su trabajo. Atendía cuidadosamente todos los asuntos relacionados con la salud de los peregrinos y giró numerosas instrucciones y órdenes al rajá superintendente para que previera cualquier posible causa de enfermedad, ya fuera mediante el suministro de agua potable o la reparación y limpieza del *nullah* (drenaje) cuyas aguas estancadas habían producido un brote de cólera. No dudó en entablar procedimientos en contra del rajá por la “persistente desobediencia del orden” y “la flagrante inobservancia de las precauciones sanitarias ordinarias”.⁴⁶

Una petición que presentaron algunos *pandas* del templo al comisionado, en 1876, puso en alerta al gobierno de que el rajá estaba introduciendo muchos cambios en los asuntos del templo: había empezado a cobrar una cuota para permitir que los *pandas* llevaran a los peregrinos a tener una *darsán* cuando se realizaban ciertos rituales cotidianos; quería controlar la distribución del *bhog*, reduciendo la cantidad de *khei* (estipendio pagado con *bhog*) que se daba a los funcionarios como remuneración; aceptaba sobornos a cambio de otorgar el cargo hereditario de sirviente del templo, y aplastaba la oposición de los *sebaks* por medio de la fuerza bruta, con ayuda de un grupo de luchadores de los *akharas*.⁴⁷ Los *pandas* atribuían la culpa no al rajá, sino a sus “viles, bajos, ignorantes y corruptos servidores de casta inferior”, quienes habían logrado hacer del rajá una simple marioneta y un instrumento de opresión en sus manos.⁴⁸ De esta manera, los servidores del templo apelaban al benigno gobierno para que pusiera fin a aquella administración indebida del templo y reconsiderara el asunto de la superintendencia. El comisionado consideró, acertadamente, que el asunto estaba fuera de su jurisdicción, pero el gobierno advirtió la necesidad de cortar las alas de aquel gobernante nativo.

⁴⁶ En enero de 1873, el magistrado en funciones de Puri sancionó el que se instituyera un caso en contra del rajá ante el asistente del magistrado de acuerdo con la ley de sanidad de Puri núm. IV de 1871, ya que el rajá no había efectuado las reparaciones el *nullah* de Pej dentro del tiempo establecido y, por lo tanto, había desobedecido las órdenes del magistrado, JTC, parte v, pp. 1070-1077.

⁴⁷ “To T.E. Ravenshaw, Commissioner of Orissa Division, Cuttack, from Pandah Nijoge: Dinabandhu Pandah, Bara Ram Chandra Pandah, Natha Pandah, Bira Pandah, and others, Pooree, 5 August 1876”, JTC, parte v, pp. 1146-1150.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1149.

Por lo tanto, la muerte de los peregrinos en el templo, en febrero de 1877, con motivo de las celebraciones de Govinda Dwadasi y Dol Jatra, dieron lugar a la intervención del gobierno. El comisionado ordenó una vez más que se procedieran a realizar averiguaciones detalladas y, a pesar de que el rajá arguyó falta de preparación, pues los “papeles o almanques locales de Oriah” no habían predicho que Govinda Dwadasi sería ese día,⁴⁹ hizo recaer toda la responsabilidad del hecho sobre el rajá. El gobernador teniente de Bengala estuvo de acuerdo con la opinión del comisionado en cuanto a que el desastre se había debido a la “apatía, negligencia y afán de controlar a los subordinados que están a cargo inmediate del templo” del superintendente.⁵⁰ El gobierno de Bengala también consideró oportuno hacer llegar al gobernador general en el Concejo la solicitud del comisionado de postergar por algún tiempo el otorgamiento del *sanad* del maharajá al rajá de Puri como muestra del descontento del gobierno. La solicitud del comisionado obtuvo el favor del gobernador general en el Concejo. Como se informó al rajá, el otorgamiento del *sanad* se pospondría hasta que “entregue, en coordinación con un comité de caballeros hindúes, un plan para reglamentar las visitas de grandes grupos de peregrinos al templo, de tal suerte que no vuelva a tener que lamentarse la pérdida de vidas, como ya ha ocurrido”.⁵¹

El príncipe indio prestó oídos a la advertencia y presentó rápidamente al magistrado un conjunto de reglas elaboradas de manera conjunta con un comité. Pero, una junta pública de los “principales habitantes hindúes de Puri” objetó aquellas reglas y nombró a un nuevo comité. En vista de la falta de acuerdo entre los habitantes hindúes de dicha población, el magistrado tomó el asunto en sus manos. Con base en las opiniones de diferentes organismos y de sus consejeros locales, elaboró tanto una serie de reglas para el ingreso y salida de los peregrinos, como un código completo “que define las obligaciones de todas las personas relacionadas con las ceremonias del templo”, asignando un horario específico para cada uno de los rituales. El magistrado explicó su acto, declarando que el có-

⁴⁹ “Translation of an Urzie submitted by Maharaja Dibya Singha Dev, Superintendent of the Temple of Juggernath at Pooree, to the Commissioner of Orissa Division, 23 April 1877”, JTC, parte v, p. 1164.

⁵⁰ “From S.C. Bayley, Secretary to the Government of Bengal, to the Officiating Commissioner of the Orissa Division, Darjeeling, 21 May 1877”, JTC, parte v, pp. 1175(a)-1175(g).

⁵¹ *Ibid.*, p. 1175(g).

digo que regulaba la hora para llevar a cabo cada uno de los rituales constituía la única forma para garantizar la “seguridad de los devotos”.⁵²

Esto marcó una etapa importante en el proceso de codificación de reglas que tuvo sus inicios durante la ocupación del poder colonial, cuando al recién designado “rajá-superintendente” se le otorgaron facultades precisas y se le impuso “administrar” el templo de Jagannatha de acuerdo con leyes específicas promulgadas por los soberanos coloniales. Ahora la tendencia era llevar orden y disciplina a los rituales y ceremonias del templo. Debía eliminarse toda ambigüedad. Este proceso transformó las flexibles costumbres y normas no escritas en un conjunto de reglas escritas y definidas que se convirtieron en el punto de referencia de los sucesivos administradores del templo. Gradualmente fue desarrollándose un código específico, marcado con el sello de la forma en que los funcionarios británicos y sus asesores entendían las costumbres y ceremonias hindúes.

LEGADOS LEGALES

En el caso del templo de Jagannatha, el proceso de codificación sufrió un contratiempo: antes de que las reglas elaboradas por el magistrado pudieran hacerse llegar al rajá y a los otros servidores del templo para su aprobación, el rajá Dibya Singha Deb fue arrestado bajo el cargo de asesinato en 1877 y condenado al exilio de por vida, en abril de 1878.

Esto creó una situación única que desconcertaba a los administradores británicos. El Acta de 1840, que confería la superintendencia del templo al rajá de Khurda o Puri, “por el momento” no contenía ninguna disposición ni para su remoción del cargo por conducta indebida ni para el traslado de sus funciones en el caso de incapacidad. El gobierno de Bengala consideró necesario contar con una legislación para enmendar el Acta, de tal suerte que se pudiera designar un comité para administrar los asuntos del templo. También vio que era una ocasión perfecta para insistir en su petición de que el control de las tierras transferidas al rajá se restituyera al gobierno.

⁵² “From A. Mackenzie, Secretary to the Government of Bengal, to the Secretary to the Board of Revenue, Land Revenue Department, Calcutta, 28 August 1878”, JTC, parte v, p. 1198(19).

El gobierno de Bengala, en consulta con el comisionado y el Consejo de Ingresos, y con el consentimiento del rajá, propuso hacerse cargo de la administración de las propiedades y dar un pago en efectivo al templo como compensación. Sin embargo, el secretario de Estado rechazó la propuesta, al no encontrar suficientes razones para volver a abrir la enojosa y antigua cuestión de la participación directa del gobierno en los asuntos del templo.

El gobernador teniente no desistió. Las propiedades del Ekhrajat Mahal, que habían formado parte del patrimonio de Khurda y estaban bajo el control directo del gobierno antes de que fueran transferidas al rajá en 1858 y 1863, eran demasiado importantes para permitir que quedaran al cuidado de este último. Siguieron prolongadas deliberaciones entre el Consejo de Ingresos, el gobierno de Bengala, el gobierno de India y el gobierno del Interior. Pero una vez más, el gobernador general en el Concejo vetó la demanda de restitución de las tierras del templo. El secretario en funciones del gobierno de la India escribió una carta al secretario del gobierno de Bengala:

la correspondencia anterior, del año 1833 hasta el 1874, muestra que ha existido un sentimiento muy fuerte en el pasado en contra de que el gobierno de la India subsidie el templo de Juggernath mediante un pago directo en efectivo. La intensidad de este sentimiento, independientemente de su naturaleza, es innegable [...] Por lo tanto, hasta ahora, en lo que respecta a la restitución de las tierras [...] Su Excelencia en el Concejo es de la opinión que las propuestas que usted hace en la carta que estamos respondiendo deben ser abandonadas.⁵³

La cuestión de la superintendencia del templo no pudo resolverse fácilmente. La rani Suryamani Patmahadei, madre del convicto y abuela del rajá menor de edad, a quien se le permitió gozar de la pensión política en representación del rajá y de su madre,⁵⁴ quedó temporalmente a cargo de la administración del templo, mientras el gobierno de Bengala

⁵³ "From C. Bernard, Officiating Secretary to the Government of India, to the Secretary to the Government of Bengal, Revenue Department, Simla, 22 November 1879"; Departamento del Interior, División Pública, Memorias A, noviembre de 1879, núm. 133-136, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

⁵⁴ "From J.S. Armstrong, Collector of Puri, to the Commissioner of Orissa, Cuttack, Puri, 11 November 1878", JTC, parte v, p. 1199.

consultaba a los funcionarios locales, al Consejo de Ingresos y a los “habitantes más prominentes hindúes” de Cuttack y Puri para que elaboraran planes para la gestión adecuada del templo de Jagannatha, que se enviarían al gobierno de la India para su aprobación. Los administradores deliberaron sobre la modificación del Acta X de 1840 para hacer posible que se designara un comité de *panditas* y de caballeros hindúes con preparación, quedando el rajá (en caso de no estar incapacitado) como presidente titular a fin de atender los asuntos del templo.

La rani no tardó en darse cuenta de la precariedad de su autoridad y aceptó rápidamente a Ram Prasad Singh, un funcionario de Ingresos empleado del comisionado, como gerente del templo. Al terminar los seis primeros meses del permiso de que aquél gozaba, la rani solicitó que le permitieran prestar sus servicios otros seis meses, lo cual le fue concedido.⁵⁵ Asimismo, la rani hizo algunas gestiones para lograr que se nombrara rajá al hijo menor de edad de Dibya Singha Deb, Jagannatha Jenamani, con el título de Mukunda Deb, a fin de “proteger los intereses del menor en la administración de sus propiedades”. Si bien el recaudador británico objetó esa decisión arguyendo que Dibya Singha Deb aún estaba vivo, la rani consiguió finalmente su propósito.⁵⁶ Sin embargo, esto no significó el fin de los problemas para ella. Una vez más surgió el tema de la administración indebida y el comisionado de Orissa nombró a Ram Prasad Singh, quien durante un año fungió como el gerente de la rani, para que llevara los asuntos del templo.

⁵⁵ “Translation of a petition from Rani Suryamani Patmahadei, grandmother of Jagannatha Jenamani, minor son of Raja Dibya Singha, to the Collector of Pooree, Pooree, 17 March 1880”, JTC, parte VI, p. 1288. En dicha petición la rani se refería a Ram Prasad Singh como “un nativo auténtico de Orissa” y un “hombre de gran habilidad y honradez”. La carta del subsecretario de Gobierno de Bengala al comisionado de la División de Orissa, Calcuta, del 9 de abril de 1880, declaraba lo siguiente: “el gobernador teniente sanciona la prórroga de un periodo no superior a un año, del permiso sin goce de sueldo otorgado bajo la orden núm. 1754/196, L.R., de fecha 2 de septiembre de 1879, a Babú Ram Prasad Singh, *sheristadar* de su oficina, a fin de que pueda proseguir en sus funciones temporales bajo la rani de Puri”, JTC, parte VI, p. 1289.

⁵⁶ “From Officiating Under Secretary to Government of Bengal, Political Department, to Collector Pooree, 10 May 1884”; “From Officiating Under Secretary to Government of Bengal, to the Commissioner of Orissa, Darjeeling, 23 April 1884”; “From Secretary to the Government of Bengal, Judicial, Political and Appointment Departments, to the Secretary to the Government of India, Foreign Department, Calcutta, 14 December 1883”, JTC, parte VII, pp. 1416-1421.

El informe de Singh presentaba un triste panorama de la administración del templo. “Me es penoso informar que no se mantiene limpio el templo principal y el edificio necesita reparaciones en algunos lugares”; “El *bhog* no es servido y no se observan los ritos y ceremonias en las horas establecidas, además de que no se manejan bien las otras obras relacionadas con el templo”.⁵⁷ Singh mencionaba lo difícil que le había sido obtener información de los funcionarios de la rani y se extendió ampliamente sobre el caos y confusión que producía la observancia en el uso del *parda* por parte de la rani.

El propio Dewan y otros caballeros no gozan del privilegio de poder acercarse a la rani. Cuando hay necesidad de informarle algo, el mensaje se lleva al aposento interior de la rani a través de los *bisoe* o *paricha* o *parihari* (sirvientes que ganan menos de cuatro rupias al mes), quienes lo llevan a la asistente femenina de la rani, llamada Nanima, quien a su vez la informa del asunto. La orden que la rani se complace en aprobar debe recorrer el mismo camino antes de que se haga pública, es decir, la Nanima comunica verbalmente la orden al *bisoe*, al *paricha* o al *parihari*, quien sale y la notifica al Dewan y al público. Siendo esto así, quién podría afirmar que alguna orden proclamada haya sido correcta, es decir, que haya sido realmente la orden de la rani. En vista de que la rani no escucha directamente el mensaje de boca del alto funcionario o caballero (sólo a través del debido *parda*) ni da ella misma una respuesta directa a dicho funcionario o caballero, nadie puede afirmar que las órdenes no salgan con un tinte de falsedad.⁵⁸

R.P. Singh expresó también su fuerte descontento por la forma en que la rani ponía valiosos ornamentos de oro, plata, joyas y diamantes en las “manos de servidores de baja categoría, sin ninguna calidad moral” y hacía énfasis en la necesidad de hacer un nuevo listado de esos artículos para garantizar su seguridad.

⁵⁷ “R.P. Singh to Commissioner, 27 October 1885”, JTC, parte VII, pp. 1484 y 1485.

⁵⁸ *Ibid.*, 1490-1491. También citado (con ligeros cambios) en Prabhat Mukherjee, *History of the Jagannatha Temple in the 19th Century*, Calcuta, Firma, KLM, 1977, p. 390. Mukherjee agrega en una nota al pie que el recuento que hace Singh de la observancia del *parda* por parte de la rani era exagerado. Por ejemplo, cuando se entabló la demanda del templo, la rani siempre se mantenía detrás de una cortina para hablar directamente con su abogado M.S. Das. Sería conveniente preguntarse si la observancia tan estricta del *parda* por la rani Suryamani no era un truco para evitar que Singh, uno de sus antiguos empleados y ahora agente del gobierno colonial, tuviera acceso a la información y a ella misma.

Ese informe convenció a los administradores coloniales de que la intervención del templo se había vuelto esencial y puso fin a las prolongadas deliberaciones entre el gobierno local, el gobierno de India y el de Bengala, que se habían iniciado desde la década de los ochenta. El gobierno de India compartió la opinión del gobierno de Bengala en el sentido de que era necesario entablar una acción legal para el nombramiento de fiduciarios adicionales encargados de la superintendencia del templo de Jagannatha. Pero, al mismo tiempo procedió con la mayor cautela. El gobierno de India consideraba conveniente entablar una demanda de acuerdo con el artículo 539 del Código de Procedimientos Civiles que establecía “fideicomisos” constituidos para “propósitos públicos y caritativos”, más que promulgar una legislación especial para el templo, como sugería el gobierno de Bengala. Por otra parte, la demanda debía entablarse “ya sea por el fiscal general actuando de oficio o por dos o más personas con un interés directo en el fideicomiso”, una vez que se hubiera obtenido el consentimiento por escrito del fiscal general.⁵⁹

Los expertos legales que consultó el gobierno (el fiscal general, el recaudador legal y el abogado del Estado) señalaron las fallas que presentaba la sugerencia del gobierno de India. En primera instancia, las donaciones al templo de Jagannatha no constituían un fideicomiso creado para fines caritativos y, por tanto, no correspondían a las disposiciones del artículo 539 del Código de Procedimientos Civiles. Por otra parte, en tanto el Acta X de 1840 permaneciera en vigor, resultaba imposible conferir las funciones de superintendencia y administración del templo a ninguna otra persona que no fuera el rajá de Khurda. Estos expertos aconsejaron al gobierno que modificara tanto el artículo 539 del Código de Procedimientos Civiles, a fin de incluir los fideicomisos en su ámbito de competencia, como el Acta X de 1840 para que fuera posible que el gobierno local se encargara de la administración de los fondos del templo en caso de incapacidad del rajá.⁶⁰

⁵⁹ “From the Honourable C. Grant, Officiating Secretary to the Government of India, to the Secretary to the Government of Bengal, Simla, 11 July 1881”, Departamento del Interior, División Pública, Memorias A, julio de 1881, núms. 61-62, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

⁶⁰ “From the Government of Bengal, no. 2147-877 L.R., 15 September 1881”, Departamento del Interior, División Pública, Memorias A, abril de 1882, núms. 184-189, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

Así, las barreras legales fueron eliminadas y finalmente se entabló una demanda en 1886, de acuerdo con el recientemente modificado artículo 539 del Código de Procedimientos Civiles, en el tribunal del juez de distrito de Cuttack. El recaudador de Puri era el demandante de oficio, mientras que el rajá Dibya Singha Deb era el demandado. Tras la muerte del rajá, en 1887, la rani Suryamani, tutora del rajá Mukunda Deb, menor de edad, se convirtió en la demandada principal. El propósito de la demanda era crear un comité de cinco fiduciarios para la administración eficaz del “fideicomiso” del templo. El rajá de Puri sería el presidente de este comité, con la ayuda de un superintendente-gerente asistente. Ese gerente a su vez estaría a cargo del fideicomiso del templo sujeto al control general del comité. Los administradores coloniales tomaron muy en cuenta las recomendaciones de R.P. Singh. El demandante hizo una petición formal al tribunal solicitando que el demandado presentara una lista de todos los bienes muebles e inmuebles que pertenecían al fideicomiso, así como que la entregara a los fiduciarios. El recaudador de Puri sugirió, además, que se nombrara un síndico para que recibiera la lista del rajá y administrara los asuntos del templo hasta que se integrara el comité propuesto. El juez de distrito de Cuttack ordenó la designación del síndico, y Mohunt Raghunanadan Ramanuja de Emar Math fue nombrado para el cargo.⁶¹ Ante esta situación, la rani Suryamani, por consejo de Madhusudan Das, un “abogado menos conocido [*sic*] de la barra de Cuttack, presentó un auto de petición ante la Suprema Corte de Calcuta en contra del nombramiento del síndico”.⁶²

⁶¹ “From H. Savage, Officiating Collector, Pooree, to the Commissioner of the Orissa Division, Cuttack, Pooree, 15 February 1887”, JTC, parte VII, p. 1521. Cabe señalar que la designación del *mahant* del importante *math* de Emar como síndico fue una decisión cuidadosamente planeada por parte del gobierno británico. Ciertas indagaciones habían revelado a los funcionarios locales que, con el fin de “desacreditar al gobierno y crear resentimiento entre el pueblo”, los sacerdotes del templo podrían suspender las ceremonias si la administración del templo pasaba de las manos de la rani al síndico. Para poder hacer frente a dicha “contingencia” grave, la “opinión local” aconsejaba que “se designara un síndico de entre los *mahants* de Puri; un hombre de influencia y recursos económicos que pudiera responder en caso de que se presentara tal contingencia y llevara a cabo las ceremonias”. “From C.T. Metcalfe, Commissioner of the Orissa Division, to the Secretary to the Government of Bengal, Revenue Department, 3 May 1887”, JTC, parte VII, p. 1532.

⁶² G.N. Dash, “Jagannatha and Oriya nationalism”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, p. 367.

La presentación de la demanda y la designación del síndico sacudieron a la clase media literaria de Orissa y dio a los nacionalistas oriya la oportunidad de oro para organizarse en torno a ese asunto. Los rajás de Khurda, quienes fueran durante siglos los primeros servidores del señor de Jagannatha, habían llegado a ser venerados en Orissa como *thakur raja* o *chalanti* Vishnú, los representantes humanos del Señor del Universo. Tras la invasión colonial de Orissa, esos rajás llegaron a simbolizar la autoridad hindú nativa (cercana), en contraste con los gobernantes cristianos extranjeros. Por ende, el intento del gobierno británico por aplicar una legislación que despojara al rajá del derecho único de superintendencia se consideró una muestra clara de interferencia en la religión de los súbditos hindúes por parte de los amos cristianos. El rajá fue catapultado a la posición de héroe nacional, protector de la dignidad, orgullo y fe oriya. Para sus súbditos leales, entonces, acudir en su ayuda se volvió un deber. Los intelectuales oriya organizaron una serie de manifestaciones públicas para protestar por la decisión del tribunal de distrito de Cuttack. Madhusudan Das, abogado de la rani, puso un interés muy personal en captar apoyo para la causa del rajá. *Utkal Deepika*, el periódico oriya más importante de aquella época, declaró su total simpatía hacia la rani, tutora del rajá menor de edad. De hecho, poco después de que se designó al síndico, el editor del *Utkal Deepika* criticó y ridiculizó el interés del gobierno británico por la seguridad de los valores del templo. “Jagannatha es la deidad tutelar del rajá, por lo que nadie podría creer que, olvidando su posición, éste cometería tal malversación [de los ornamentos de la deidad]”.⁶³ La sección de cartas al editor del *Utkal Deepika* y del *The Statesman* incluían misivas escritas bajo los seudónimos de “Lunático” y “Vagabundo”, en las que se exhortaba a las personas a que defendieran la causa del rajá.⁶⁴ Asimismo, las peticiones del Bhagabat Bhakti Pradayini Sabha de Cuttack y otras instituciones religiosas, sin ninguna relación aparente con el templo, exigían que se retirara la demanda.⁶⁵ Algunos residentes importantes de Calcuta también apoyaron fuertemente a su hermano oriya.

⁶³ *Utkal Deepika*, 18 de diciembre de 1886, citado en Mukherjee, *op. cit.*, p. 394.

⁶⁴ Cabe señalar que muchos opinan que estas cartas fueron escritas por Madhusudan Das.

⁶⁵ “From Secretary, Bhagabat Bhakti Pradayini Sabha, Cuttack to the Commissioner of the Orissa Division, Cuttack, Cuttack, 7 February 1887”, JTC, parte VII, p. 1523. El secretario envió una copia de la resolución aprobada en una sesión “extraordinaria”

Todo esto formaba parte de un plan. Mucho antes de que se presentara realmente la demanda, cuando el gobierno británico había comenzado a examinar el asunto, Rani Suryamani había presentado una apelación al gobierno, en julio de 1882, contra la acción propuesta. Antes de esto, el 1 de mayo, había declarado formalmente al hijo menor de edad de Dibya Singha Deb como el nuevo gobernante y le había conferido el título de Mukunda Deb.⁶⁶ Con ello, la rani se proponía anular la demanda, argumentando que Puri no tenía un rajá ni el templo de Jagannatha un superintendente “varón”. Esta acción indignó a muchos oriyas, quienes vieron en ello un intento por parte de Suryamani de distanciarse por completo del rajá encarcelado y de quitarle la simpatía que el público sentía hacia él.⁶⁷ Pero, al mismo tiempo, esto no provocó que el rajá menor de edad perdiera el apoyo. Varias secciones de los servidores del templo, los *panditas* de las aldeas *sasan* (aldeas de brahmanes que estaban exentas del pago de rentas) y los *mahants* de varios *maths* de Puri, bajo el liderazgo del *mahant* del *math* de Emar, el más importante y poderoso de Puri, siguieron el ejemplo de la petición de la rani, presentando las suyas propias.⁶⁸ La familia real de Puri, alegaban estas peticiones, inspiraba una gran dignidad, respeto y veneración al pueblo de Orissa. El intento del gobierno de retirar la administración del templo de las manos del rajá no sólo causaría un daño irreparable al prestigio del reino de Puri, sino que heriría profundamente los sentimientos de los hindúes. Ésta es una declaración representativa de una petición de Madhav Panda y otros 450 “servidores del Dios Juggernath de Purusotam Khetter”, presentada al comisionado de Orissa el 8 de julio de 1882:

celebrada el 26 de diciembre de 1886, “a la que asistieron más de 5 000 hindúes de todas las clases”, relativa al caso del templo de Puri. La resolución apremiaba a que el gobernador teniente de Bengala diera una “consideración favorable” del caso.

⁶⁶ He hecho notar con anterioridad que con su estrategia la rani finalmente logró que el gobierno británico lo aprobara, a fines de 1883. Se confirió el título de rajá a Jagannatha Jenamani “como una distinción personal”. “Sanad (signed by Ripon, Viceroy and Governor General of India), Simla, 29 March 1884”, JTC, parte VII, p. 1422.

⁶⁷ Para un análisis de este tema, véase J.P. Das, *Desh, Kal, Patra*, Bhubanewar, Prachi Prakashan, 1992, pp. 391-393.

⁶⁸ “Petition of Gopinath Misra and other Pundits of Puroosattam Khetter and of 16 Sasans (Brahmin villages) in district Pooree, 22 July 1882”, JTC, parte VII, pp. 1376 y 1377.

El maharajá de Puri es la persona más respetable entre los hindúes en la India. Si bien existen rajás más acaudalados en el Indostán, ninguno de ellos es considerado con igual veneración por los hindúes y, en consecuencia, sus peticionarios (los brahmanes servidores del Dios Juggernath) no consideran una degradación que los *sebas* y *puyas* se conduzcan bajo su guía. Los maharajás nunca los despojaron de sus derechos hereditarios, pero sí los castigaron si llegaban a actuar con negligencia. Por ello, sienten degradante [*sic*] para su honor y posición el ser guiados por tal grupo de hombres [los miembros del comité propuesto].⁶⁹

La adopción de medidas legales por parte del gobierno británico en 1887 para despojar al rajá del control único de los asuntos del templo unió a grupos con intereses distintos bajo una causa común. La protección de la dignidad y la autoridad de una familia real nativa en contra de la intromisión de los gobernantes coloniales se convirtió en símbolo de la protección de la fe de los hindúes en contra de la intervención injusta de los amos cristianos. La prolongada y estrecha relación con el templo de Jagannatha fue el as del triunfo para el rajá de Puri.

El furor que causó el nombramiento del síndico y la frenética actividad pública que provocó influyeron en la decisión del Tribunal Superior de Calcuta. Éste no vio “la necesidad del nombramiento” del síndico ni tampoco encontró razón alguna para creer que “los bienes de esta donación [del templo de Jagannatha] estén despilfarrándose ni malversándose de ninguna manera”. El veredicto del tribunal señaló que no existía ningún cargo específico de “malversación” o “conducta indebida” en contra de los administradores del templo “en cuanto a su deshonestidad”. Sólo había una “sospecha” de que podría llevarse tal vez una mejor administración, pero ello no constituía una razón suficiente para autorizar que el síndico embargara el patrimonio del templo. De tal suerte que el tribunal se pronunció en contra de ello.⁷⁰

Los periódicos *Utkal Deepika* y *The Statesman* aplaudieron la decisión del Tribunal Superior de Calcuta e informaron a sus lectores del alivio y alegría que había sentido la gente de Orissa.

⁶⁹ “To the Commissioner of Orissa, the petition of the servants of God Juggernath of Pooroosattam Khetter, 8 July 1882”, JTC, parte VI, pp. 1384 y 1385.

⁷⁰ “From C.R. Metcalfe, Commissioner of the Orissa Division, to the Chief Secretary to the Government of Bengal, Cuttack, 7 March 1888”, JTC, parte VII, 1537. También citado en Mukherjee, *op. cit.*, p. 397.

Un corresponsal en Cuttack nos ha enviado un cable el pasado jueves anunciando que el público se encuentra extremadamente [*sic*] feliz con la decisión del Tribunal Supremo por la que se pone alto al embargo de los bienes de Juggernath por parte del síndico. La gente de Orissa se encontraba sumamente molesta [*sic*] por el embargo de dichas propiedades y le expresan su agradecimiento a Babu Madhusudan Das, abogado, quien actuó con éxito en este caso.⁷¹

El gobierno colonial tomó nota del revuelo que había causado la demanda y del riesgo que implicaba proseguir con la misma. El nuevo gobernador teniente de Bengala, sir Stewart Bayley, no tenía el mismo afán en persistir con el embargo del patrimonio del templo como su predecesor. Estaba más bien ansioso de llegar a un arreglo. El secretario de Gobierno de Bengala expresó la postura del gobernador teniente en su carta al secretario de Gobierno de India;⁷² señalaba que las investigaciones efectuadas por el comisionado de Orissa y el recaudador de Puri en 1878 con respecto a la administración del templo le habían llevado a pensar que “existe una sola opinión entre los caballeros hindúes en ese lugar” y era que la gestión del templo y sus bienes “debían dejarse en manos de la familia del rajá”. El gobernador teniente estaba convencido de que los hindúes de Bengala seguían teniendo el mismo punto de vista en relación con ese asunto. Los hindúes, aunque conocían los abusos con los que una superintendencia hereditaria podía llegar a contaminar el sistema de administración, la preferían pues “tiene mucho tiempo de estar establecida porque la relación con una gran familia otorga dignidad al santuario y porque algunas personas ven en el rajá una encarnación de la divinidad”. El gobernador teniente, hacía hincapié el secretario, creía necesario plegarse a los “sentimientos de aquéllos en cuyo beneficio se mantiene el templo”. Por ello, era “sumamente renuente a contrariar los sentimientos hindúes en un asunto en el que cualquier mejora real puede resultar imposible”.⁷³

El gobernador general en el Concejo aceptó de buen grado la opinión del gobernador teniente. Ordenó por ende que se llegara a un ave-

⁷¹ *The Statesman and the Friend of India*, 2 de abril de 1887, p. 5.

⁷² “From the Secretary to the Government of Bengal, to A.P. MacDonnell, Secretary to the Government of India, Fort William, 17 April 1887”, Departamento del Interior, División Pública, Memorias A, mayo de 1887, núm. 116, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

⁷³ *Ibid.*

nencia en cuanto a la demanda, dado que ya no existían las circunstancias que habían hecho necesario entablar la misma.⁷⁴ Esto se llevó a cabo en el tribunal del juez de distrito de Cuttack. El representante de la rani junto con el abogado del gobierno en Cuttack redactaron la petición de aveniencia y la presentaron conjuntamente el recaudador de Puri y la rani Suryamani Patmahadei, en calidad de tutora del rajá menor de edad, Mukunda Deb. El derecho de superintendencia permaneció en manos del rajá Mukunda Deb y la rani fungiría como su representante hasta que alcanzara la mayoría de edad. Suryamani Patmahadei acordó nombrar a un administrador competente a fin de garantizar el funcionamiento eficiente del templo y transferirle todos los poderes que ella ejercía sobre los servidores del templo, a condición de que el administrador no despidiera a ningún *sebak* sin antes notificarlo a ella.⁷⁵ Así se mantuvo la autoridad simbólica del rajá de Puri sobre el templo y se conservó la santidad de la institución religiosa y de su superintendente. El rajá, ayudado por los intelectuales de la clase media, había logrado evitar que el gobierno se apoderara del templo.

No obstante, con ello no se impediría que los administradores británicos siguieran teniendo una estrecha supervisión de los asuntos del templo. El comisionado de Orissa expresó los sentimientos de los funcionarios británicos locales, cuando en 1902 señaló lo “inviable” que eran las órdenes que instruían a los oficiales del gobierno no intervenir en los asuntos relacionados con el templo. En palabras del comisionado, dichas órdenes, cristalizadas en el Acta de 1863, habían sido “más respetadas en su incumplimiento que en su observancia”.⁷⁶ Pero el incumplimiento no se debía a ningún tipo de “espíritu de intromisión” por parte de los funcionarios británicos; sino más bien a “la necesidad imperativa de salvar la vida y los bienes”, lo cual, subrayaba el comisionado, “no puede ignorar ningún gobierno civilizado”.⁷⁷

⁷⁴ “From A.P. MacDonnell, Secretary to the Government of India, to the Secretary to the Government of Bengal, General and Revenue Departments, Simla, 12 May 1887”, Departamento del Interior, División Pública, Memorias A, mayo de 1887, núm. 116, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi.

⁷⁵ Departamento del Interior, División Pública, Memorias A, agosto de 1888, núms. 248-253, Archivos Nacionales de la India, Nueva Delhi; “Decree, Suit no. 3 of 1886, in the Court of the District Judge at Cuttack”, JTC, parte VII, pp. 1551-1553.

⁷⁶ “Letter of the Commissioner of the Orissa Division, 18 September 1902, no. 885-J, Board of Revenue Document, no. 547”, Archivos Estatales de Orissa, Bhubaneswar.

⁷⁷ *Ibid.*

El comisionado hablaba en el contexto de la “mala administración” que practicara el rajá Mukunda Deb desde que había alcanzado la mayoría de edad, en 1897, y había prescindido de los servicios del administrador.⁷⁸ El rajá, “un perfecto imbécil tanto en mente como en cuerpo”, con “la cabeza y orejas deficientes” y “sin esperanza alguna de redención”, fue declarado completamente incapaz de hacer reformas o salvaguardar la seguridad de los peregrinos. Por lo tanto, se le obligó a nombrar a un administrador, bajo la amenaza de que, en caso contrario, sería echado de su posición. Así, en 1903 el rajá Mukunda Deb designó al subrecaudador Rajkishore Das como su administrador. En 1909, este último comunicó sus éxitos al magistrado de Puri: había conseguido tener “control total” de los ingresos y gastos del templo; había reorganizado al personal del templo y aumentado su remuneración, de acuerdo con la responsabilidad que se le confiaba; había asegurado la recaudación periódica de los ingresos derivados de las propiedades del templo y elaborado registros de las fuentes de ingreso en el mismo; había llevado a cabo las obras de reparación necesarias de varias estructuras dentro del complejo del templo, establecido la puntualidad en los ritos y ceremonias cotidianos, conducido la celebración de festivales con la “debida pompa y ceremonia” y visto por la seguridad y comodidad de los peregrinos.⁷⁹

En vista de tantos logros, en 1908 el gobierno ratificó a R.K. Das en su cargo por otros cinco años. Pero, el rajá había decidido hacer valer sus derechos. En 1911, inició una demanda contra su administrador, acusándolo de malversar las cuentas del templo, ante el tribunal del asisten-

⁷⁸ Parece probable que la administración del templo efectivamente se deteriorara durante este período. Se presentaron varios litigios entre el rajá y los servidores del templo, a la vez que una queja por parte del inspector general de Policía con respecto a la “negligencia” del rajá y a sus “fuentes ilícitas de ingresos” que llevó a que los funcionarios coloniales consideraran iniciar una acción legal para poner fin a aquella “situación insatisfactoria”. Garrett, el asistente del magistrado de Puri, elaboró un informe muy detallado sobre el “manejo inadecuado del templo de Jagannatha” en la que solicitaba se destacara una fuerza policiaca dentro del templo y proponía que ésta fuera directamente supervisada por el magistrado para hacerla más eficaz. Garrett, “The mismanagement of the temple of Jagannatha and its effects on the administration of the police in Puri town”, 30 de diciembre de 1901, Documento del Consejo de Ingresos, núm. 547, Archivos Estatales de Orissa, Bhubaneswar.

⁷⁹ “Babu Rajkishore Das, Manager, Jagannatha Temple, Puri, to the Magistrate Puri, 30 November 1909, Government of Bengal, Political Department, Police Branch, B Proceedings, April 1910, nos. 190-91”, Archivos Estatales de Orissa, Bhubaneswar.

te del juez de Cuttack.⁸⁰ Todos los esfuerzos del recaudador de Puri para convencer al rajá de que retirara su demanda fracasaron. Las cuentas del templo fueron examinadas por auditores que nombró la Oficina del Contralor General de Bengala y éstos no encontraron ninguna irregularidad. Pero, aunque se rechazó entonces la demanda, el terreno ya estaba listo para que el rajá prescindiera de los servicios del administrador.

En la década de 1920, Ram Chandra Deb, el nuevo rajá, despidió al administrador y una vez más tomó a su cargo la supervisión directa del templo. En 1937 el gobierno intentó de nuevo incrementar su control del templo, para lo cual presentó el Proyecto de Ley del Templo de Jagannatha en Puri ante la Asamblea Legislativa de Orissa, que fue rechazado. Más tarde, en 1939, el Congreso del estado promulgó la Ley sobre Donativos Religiosos Hindúes de Orissa (la Ley de Orissa IV de 1939) que puso a todos los donativos religiosos, incluidos los del templo de Jagannatha, bajo la jurisdicción del comisionado de Donativos. Este comisionado se convirtió en un nuevo enemigo para el rajá, quien protestó vigorosamente ante tal disposición, pero el gobierno colonial se mantuvo firme en su decisión de ignorar aquellos reclamos.

INICIATIVAS INDEPENDIENTES

Las cosas empeoraron para el rajá con la llegada de la independencia de India. Su vacilante autoridad recibió un fuerte golpe cuando el gobierno de la India independiente empezó a aplicar medidas para quitarle el poder de supervisar el templo. El evidente propósito del Estado secular indio de controlar a las instituciones religiosas se cristalizó con la formulación y promulgación de la Ley sobre Donativos Religiosos Hindúes de Orissa de 1951 y la Ley II de 1952, que era de hecho una nueva promulgación de la Ley de 1939 con ciertas adiciones y modificaciones, y que permitía al comisionado de Donativos ejercer una vigilancia estricta de las actividades del rajá en su calidad de superintendente del templo de Jagannatha.

El comisionado encontró los asuntos del templo en completo caos. Los ministros de Estado, en su nueva función como guardianes del orden

⁸⁰ "Government of Bihar and Orissa, Political Department, Political Branch, B Proceedings, January 1916, nos. 138-143", Archivos Estatales de Orissa, Bhubaneswar.

público, estaban ansiosos por “mejorar” la administración del templo, una institución que tenía mucha relevancia en Orissa y en toda la India.⁸¹ El gobierno secular del Estado, al igual que su predecesor colonial, sintió la necesidad de llevar a cabo acciones legislativas para salvar al templo de su decadencia.

Dinabandhu Sahu, ministro de Leyes y del Interior, destacó el desorden que privaba en el templo, cuando presentó la iniciativa de Ley para la Administración del Templo de Jagannatha ante el Congreso:

A falta de guía por parte del rajá y de una aportación suficiente también de su parte para los gastos normales del templo, el trabajo programado y disciplinado de los *nitis* se ha visto perjudicado más allá de lo imaginable y el rajá ha perdido prácticamente el control de los diferentes *sebaks* y otros servidores del templo. La rivalidad económica y la degeneración moral de los servidores y *sebaks* les han hecho perder todo sentido de deber y colaboración. Los donativos específicos suelen aplicarse de manera incorrecta y malversarse [...] En estos días la regla es que el Mahaprasad, codiciado por millones de peregrinos, no esté listo a las horas establecidas. Las irreverencias cometidas han engendrado una situación sumamente maligna en el interior del templo y no es raro que se cometan crímenes perversos aun dentro de los recintos del templo, e incluso se ha llegado a profanar en ocasiones la imagen de la deidad y se le ha despojado de su joyería preciosa.⁸²

Los detalles tan sórdidos convencieron a los miembros de la legislatura estatal de que era necesario realizar reformas por medio de la ley. Se promulgó, entonces, la Ley (para la Administración) del Templo de Shri Jagannatha (núm. XIV de 1952), la cual disponía el nombramiento de un funcionario especial para que elaborara un listado de “los derechos y obligaciones de los diversos *sebaks* y *puyaris*, así como de otras personas relacionadas con la *sebapuya* o la administración del templo y sus donativos”, y para que se implantara el orden en la administración del tem-

⁸¹ Para el gobierno de la India independiente, el concepto británico de “mejoría” estaba ligado a la noción india de *dharma*, deber moral. Para un análisis de este tema véase la Introducción del presente volumen, así como Ranajit Guha, “Dominance without hegemony and its historiography”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 241-249.

⁸² N.R. Hota, *Final Report on Ekbrajat Mahal 1953 to 1965*, Calcuta, s.e., 1965, p. 6.

plo.⁸³ El funcionario especial presentó su informe el 15 de marzo de 1954, en el que volvía a hacer hincapié en la “mala administración” imperante en el templo y subrayaba la necesidad de una reforma. La Ley (de Enmienda para la Administración) del Templo de Puri Shri Jagannatha de 1954 atribuía una finalidad al registro de derechos elaborado por el funcionario especial, “sujeto al derecho de la parte agraviada de recusar la corrección de un asiento en dicho registro de derechos mediante una solicitud presentada ante el juez de distrito”.⁸⁴ El último paso se dio un año después, cuando la Ley del Templo de Shri Jagannatha quitó la superintendencia del mismo de las manos del rajá y confirió su administración, gobierno y donativos al Comité Administrativo del Templo de Shri Jagannatha, fungiendo el rajá de Puri como su presidente. Una disposición de dicha ley designaba a un administrador como secretario del comité y le otorgaba “facultades amplias de administración”, incluida la “facultad de castigar a los *sebaks* y decidir sobre las controversias que surgieren entre los mismos, sujeta [...] al derecho de apelación por parte del comité”.⁸⁵ El rajá conservó su puesto como presidente sólo de nombre, como un reconocimiento a su prolongada relación con el templo, pero se consideró que ya no era capaz de seguir siendo el superintendente de una institución religiosa de tal importancia, pues había dejado de gozar del respeto de los servidores del templo y entorpecía la administración de los donativos del templo al manejarlos junto con sus propias tierras.

Sin embargo, el rajá Ram Chandra Deb no aceptó tal decisión como un hecho consumado. Presentó una apelación ante el Tribunal Supremo de Orissa el 12 de octubre de 1955, en la que objetaba la validez constitucional de la ley. La apelación afirmaba que el rajá no sólo era el superintendente, sino el propietario y “único dueño” del templo de Jagannatha, al ser el “sucesor por título de los antiguos reyes hindúes de Orissa, quienes fundaron y consagraron la institución del Señor de Jagannatha en Puri”.⁸⁶ Por lo tanto, el templo era “propiedad privada” del

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ “On Appeal from the High Court of Orissa, Supreme Court Appeal”, núm. 31, part 1, Record of Proceedings in the High Court of Orissa, p. 156.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁸⁶ *Ibid.*, núm. 1, “Petition under article 226 of the Constitution of India, 12 October 1955, Raja Sri Ram Chandra Deb, Superintendent, Jagannatha temple, Petitioner, versus State of Orissa, Opposite Party”, p. 2.

rajá, lo cual había sido reconocido por “los sucesivos gobiernos, a lo largo de los siglos” y ningún “tribunal competente” lo había declarado “propiedad pública de acuerdo con las leyes de la propiedad”.⁸⁷ Incluso si el gobierno estatal cuestionaba el derecho superior de propiedad del rajá, su derecho exclusivo de superintendencia no podía ser impugnado. De esa manera, la Ley del Templo de Shri Jagannatha de 1955 violaba el derecho fundamental del peticionario al hacer que su potestad exclusiva de superintendencia fuera “nugatoria” y al despojarle de sus derechos sin otorgarle el pago de una indemnización. Asimismo, la ley era de naturaleza discriminatoria, pues daba un trato diferenciado al templo de Jagannatha para aplicar una legislación especial, excluyendo a otros templos importantes de Orissa que también se encontraban bajo la jurisdicción de la Comisión de Donativos Religiosos.⁸⁸

El 11 de enero de 1956, el subsecretario de Gobierno de Orissa presentó una contrademanda ante el Departamento Jurídico, a nombre del estado de Orissa.⁸⁹ Ésta negaba que el actual rajá o sus ancestros hubieran tenido el título de propiedad del templo de Jagannatha y declaró el templo de carácter público, el cual había estado en repetidas ocasiones bajo el control directo del gobierno en el poder. Asimismo, señalaba que el peticionario no era descendiente de los antiguos reyes de Orissa que habían “consagrado la institución del Señor de Jagannatha en Puri” y, por lo tanto, no gozaba de derechos exclusivos sobre el templo. La contrademanda mencionaba, además, que durante el gobierno británico la autoridad del rajá como superintendente había sido únicamente nominal, hecho que se demostraba por las diferentes ocasiones en las que se le había obligado a designar administradores que tenían el control virtual de los asuntos del templo. Por otra parte, el derecho de superintendencia del rajá no era privativo; se había “creado con base en derecho y anulado posteriormente por medio de leyes, mucho antes de que el peticionario heredara el patrimonio de su padre”.⁹⁰

Ram Chandra Deb falleció mientras el proceso aún seguía en curso. Su hijo y sucesor, Bir Kishore Deb, reanudó el caso en 1957. A.C. Gupta, el abogado que compareció a nombre del nuevo rajá, aceptó que el templo era público y que sus bienes pertenecían a la deidad, pero sostu-

⁸⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 5 y 6.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 16-25.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

vo que la ley de 1955 violaba el derecho fundamental garantizado por el artículo 26 de la Constitución de la India, al interferir con el derecho de los adoradores de Jagannatha, una institución claramente religiosa (y, por extensión, con el derecho del rajá, heredero y superintendente único del templo de Jagannatha), de manejar sus propios asuntos y administrar los bienes del templo de acuerdo con la ley.⁹¹ La demanda del rajá se vio apoyada por una petición de los *sebaks* del templo, quienes presentaron argumentos similares, aunque expresados de manera ligeramente diferente. Bir Kishore Deb reiteró la posición de su padre de que la ley de 1955, al aplicar una legislación especial al templo de Jagannatha, contra-venía el artículo 14 de la Constitución india.

En un veredicto muy detallado que se formuló el 30 de abril de 1958, el Tribunal Superior de Orissa sancionó las medidas adoptadas por el estado de Orissa con respecto al templo de Jagannatha y reiteró la validez de la ley de 1955.⁹² Resulta significativo el que el Tribunal Superior se basara en la historia del templo que presentaba el texto de la contrademanda del estado para resaltar el carácter tan limitado del derecho de superintendencia del rajá. La relación de la familia del rajá de Puri con el templo de Jagannatha comenzó —según declaraba la sentencia— cuando Mansingh, gobernador del emperador mogol Akbar, derrotó a los afganos y colocó a un descendiente de la dinastía Bhoi a cargo de la administración del templo, en 1590.⁹³ Así, de un plumazo se denegaba el reclamo del rajá de ser el descendiente de los “antiguos reyes de Orissa” que habían patrocinado el culto de Jagannatha, refutando por tanto todo privilegio especial que pudiera alegar con base en esa relación. De hecho, sus vínculos con el templo debían su origen a la magnanimidad mogola, a fines del siglo xvi. La posición del rajá había sido siempre de subordinación; su control sobre la administración del templo dependía de la caridad de sus amos, ya fueran mogoles, marathas o británicos, y había sido el gobierno británico el que le había conferido el cargo de superintendente: en efecto, el Reglamento IV de 1809 designó al rajá superintendente hereditario del templo. No obstante, “tal derecho estaba expresamente sujeto a la supervisión del poder entonces reinante, el cual podía destituirlo de su puesto en caso de probarse una

⁹¹ *Ibid.*, núm. 6, sentencia del 30 de abril de 1958, pp. 166 y 167.

⁹² *Ibid.*, pp. 156-178.

⁹³ *Ibid.*, p. 157.

conducta inadecuada".⁹⁴ Para sustentar este punto, se mencionaban con mucho detalle varios casos de intervención por parte del gobierno colonial, pero en cambio no se hacía alusión alguna al reconocimiento de la posición especial del rajá por parte de los "principales caballeros hindúes" de la provincia, que habían querido así evitar que los funcionarios británicos, celosos de su deber, ejercieran un control directo sobre el templo.

El juez supremo, el señor Narsimhan, y el juez Rao establecieron una cuidadosa distinción entre los derechos y las obligaciones del rajá como *adya sebak*, servidor principal, y sus facultades como superintendente del templo. El honor y veneración especiales que se le conferían como *adya sebak* de Jagannatha se basaban en "la antigua costumbre y usanza, tal como fueron registradas por Madala Panji y Niladri Mahoday y según lo permite la tradición". Pero los derechos como superintendente "se derivan únicamente del otorgamiento de facultades por parte del poder reinante, con base en el Reglamento IV de 1809".⁹⁵ Por otra parte, el gobierno de India y el gobierno del estado de Orissa, como poderes gobernantes, tenían plena potestad para revocar esos derechos, de ser necesario. Además, la superintendencia del templo de Jagannatha no era "propiedad" del rajá, en el sentido en que lo establecía la Constitución, ya que no contaba con "ningún interés personal de carácter benéfico sobre los bienes del templo".⁹⁶ En este caso, los jueces aceptaron *in toto* la definición de "propiedad" que dio la Corte Suprema en su veredicto sobre el caso Shirur Math, en 1954, con lo que se evidenciaba su dependencia en los "precedentes" al dictar sentencias.⁹⁷

Asimismo, los jueces determinaron que la demanda de Bir Kishore Deb en el sentido de que los adoradores de Jagannatha constituían una "institución religiosa distintiva" era insostenible: Jagannatha era el gran dios de todos los hindúes. ¿Acaso los administradores británicos y académicos tales como W.W. Hunter y L.S.S. O'Malley no habían descrito con gran entusiasmo el carácter sincrético y aglomerante del culto a Ja-

⁹⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁹⁷ Para consultar los detalles del caso del *math* de Shirur, véase Chandra Mudaliar, *State and Religious Endowments in Madras*, Madrás, Madras University Press, 1976, pp. 250-278.

gannatha, que atraía a practicantes de todas las sectas hindúes?⁹⁸ Se determinó más allá de toda duda que el templo de Jagannatha era un recinto público para los hindúes y que, por lo tanto, su administración podía quedar en manos de un comité administrativo compuesto únicamente por hindúes, sin que ello violara ninguna cláusula de la Constitución. De hecho, la posición del templo de Jagannatha como “una institución de importancia nacional única, al que millones de devotos hindúes de diferentes partes de la India acuden para hacer sus prácticas religiosas” hizo necesario contar con una legislación especial que permitiera la reorganización exhaustiva del esquema de administración y poner fin a la anarquía imperante bajo la supervisión del rajá. Los jueces sólo encontraron una razón para objetar una cláusula de una subsección de la ley, la cual disponía el uso de los fondos del templo para instituciones “puramente seculares”, como un asilo para leprosos y un orfanato. Con la excepción de esta cláusula menor, todas las disposiciones de la ley se declararon válidas y se rechazó la demanda del rajá, imputándosele el pago de las costas legales.⁹⁹

El rajá se inconformó ante la Corte Suprema.¹⁰⁰ Objetó la decisión del Alto Tribunal argumentando que la decisión se basaba fundamentalmente en el registro de derechos elaborado por el funcionario especial, que “se encontraba aún bajo objeción ante el juez de distrito de Puri, Nayagarh, y no era aceptable para el promovente”. Por otra parte, el Alto Tribunal había hecho una diferenciación arbitraria entre los derechos del rajá como superintendente y como *adya sebak*, los cuales eran “inseparables unos de los otros y en ocasiones se traslapaban”.¹⁰¹ El rajá describió la ley de 1955 como “un ejemplo de legislación hostil, malintencionada y engañosa, dirigida en contra de una institución de renombre”, que atentaba contra el artículo 14 de la Constitución, y afirmaba que el Alto Tribunal debía haberla tratado como tal y cuestionado su validez.¹⁰²

⁹⁸ “On Appeal from the High Court of Orissa, Supreme Court Appeal, núm. 31, parte 1, Record of Proceedings in the High Court of Orissa, Petition under article 226 of the Constitution of India, 12 October 1955, Raja Sri Ram Chandra Deb, Superintendent, Jagannatha temple, Petitioner, *versus* State of Orissa, Opposite Party”, pp. 169-171.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁰ *Ibid.*, núm. 7, petición para venia de apelación ante la Corte Suprema, 22 de julio de 1958, pp. 178-181.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰² *Ibid.*, p. 181.

Sin embargo, la Corte Suprema respaldó aún con mayor énfasis la ley de 1955. Calificó todos los argumentos del rajá como insostenibles y rechazó su apelación.¹⁰³ Los jueces no tenían la menor duda de que el templo de Jagannatha “es único en su clase y, por tanto, requiere un tratamiento especial”.¹⁰⁴ Las razones para promulgar la ley que se exponían en su preámbulo estaban plenamente justificadas. La historia pasada de la relación del rajá con el templo volvió a citarse para resaltar su postura de sumisión ante el poder reinante, y se apoyó decididamente la intervención de la legislatura del estado.

La Corte Suprema estableció que la “dicotomía” entre los derechos del rajá como “*adya sebak*” y como superintendente era “incuestionable”. La Ley de 1955, se afirmaba, no había contravenido ningún artículo de la Constitución. Había dejado intactas las obligaciones religiosas del rajá y simplemente sustituía su cargo como superintendente único del templo por la presidencia de un comité compuesto por 11 miembros. Los derechos, privilegios y prerrogativas del rajá como el servidor principal quedaban salvaguardados por una sección específica de la ley, la cual tampoco afectaba los derechos de los otros servidores del templo. Lo que se pedía hacer al comité propuesto era encargarse del debido cumplimiento con el culto y rituales diarios y periódicos del templo. Se trataba de una función secular que no tenía ninguna relevancia para la parte religiosa de los servicios. Asimismo, era una función secular del comité verificar que los sacerdotes y los otros servidores del templo realizaran debidamente sus tareas.¹⁰⁵ Ciertamente, la Corte Suprema no sólo negó al rajá el derecho de administración única, sino que otorgó al Estado burocrático el derecho de intervenir en la conducción de los servicios religiosos, mediante una deliberada definición de los aspectos “religioso” y “secular” en cuanto a los derechos y privilegios del rajá, así como de la parte “religiosa” y “secular” de un servicio ritual. La omnipotencia del Estado “secular” fue proclamada en forma clara y nada ambigua. El rajá había sido vencido.

El hecho de que la ley fuera así aplicada y que el gobierno tomara el control del templo no encontraron resistencia alguna de parte del pueblo de Orissa. Los “principales caballeros hindúes” que a mediados del siglo XIX habían afirmado que la superintendencia del templo sólo podía con-

¹⁰³ *Supreme Court Decisions*, vol. 4, 1964, pp. 746-766.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 756.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 763.

ferirse al rajá de Puri, ahora eran los primeros en criticarlo. Se consideró que el rajá era incapaz de supervisar la gestión eficiente del templo. El poder soberano del estado moderno decidió anular el estrecho margen autonomía que el rajá intentaba preservar. Ram Chandra Deb, durante cuya época se promulgara la ley, había prescindido de los servicios de un administrador poco después de que ascendiera al poder y había tomado las riendas del templo. La opinión del comisionado de Donativos Religiosos era ciertamente justificada cuando decía que el superintendente no tenía control alguno sobre los *pandas* y otros funcionarios rituales del templo; sin embargo, no había hecho ningún esfuerzo por indagar cuáles eran las causas de esa situación. La condena general del rajá había bastado para que se juzgara necesario un cambio en la administración. En una sección anterior de este capítulo mencioné que, en 1805, un recaudador británico había elogiado el estricto control que ejercían los rajás de Khurda sobre los servidores del templo y recomendaba encarecidamente que se eligiera al rajá como superintendente. Pero las decisiones del Alto Tribunal y de la Corte Suprema, así como el informe de la Comisión de Donativos Religiosos, únicamente relataban los errores cometidos por el rajá. También se ignoró el desequilibrio político gradual que había llevado al debilitamiento de la autoridad de los gobernantes nativos. El aparato legal de la India independiente utilizó como argumento la superioridad del Estado colonial sobre los gobernantes de Orissa para legitimar su intromisión en el gobierno del templo. El momento de gloria del rajá de Puri (el convenio de 1887) fue completamente ignorado.

La Ley del Templo de Shri Jagannatha trajo consigo la conclusión lógica de un proceso que se había iniciado siglo y medio atrás, con el inicio del gobierno colonial en Orissa. Junto con la llegada del régimen británico se produjo una clara división entre el poder del Estado y la autoridad real. El templo de Jagannatha quedó bajo la estrecha vigilancia de la autoridad temporal, que de ninguna manera dependía del santuario para obtener su fuerza política. Los rajás de Khurda siempre habían reclamado su autoridad para regir como asistentes del gran señor, un reclamo que daba legitimidad a su gobierno. El reconocimiento abierto de la personalidad soberana de la deidad iba de la mano con el ejercicio de la autoridad absoluta del rajá sobre el templo, la cual implicaba una combinación de funciones ejecutivas y judiciales. Los gobernantes de Oriya supervisaban la conducción de los rituales del templo y la conducta de los servidores del templo, administraban el patrimonio del mismo

y resolvían las controversias que surgían entre los funcionarios de los rituales. Los administradores coloniales, en especial los de nivel local, estaban ansiosos por lograr que el patrimonio del templo quedara bajo su supervisión directa para conseguir que las rentas se incrementaran y garantizar una “administración adecuada”. Fueron rigurosos en que los servicios y ceremonias rituales se realizaran con toda regularidad, así como en la conducción eficiente de los festivales, pero dudaron en arbitrar controversias.

Sobre la ideología y la política en relación con el templo, los administradores coloniales oscilaron entre “el deseo de no intervenir en las costumbres y usos indios y el de introducir reformas y eficiencia en la administración del templo”.¹⁰⁶ Dos “estrategias básicas” (la de separación y no intervención, por una parte, y la de “expansión”, que conllevaba la afirmación de la soberanía del Estado y la irradiación de la red administrativa a todas las instituciones religiosas, por la otra) lucharon por imponerse en la política británica respecto a la religión. Cada una de ellas tenía sus seguidores, cada una prevaleció sobre la otra en los distintos periodos del gobierno colonial.¹⁰⁷ Esta oscilación dio a los rajás de Puri épocas de relativa autonomía seguidas de una vigilancia estricta y celosa. Si bien los rajás a menudo lograban sacar ventaja de esa ambivalencia, sus días de omnipotencia en los asuntos del templo habían terminado. La presencia prolongada, continua y evidente del Estado colonial convirtió la subordinación del rajá en un hecho consumado. Esto debilitó su autoridad sobre los servidores del templo, algunos de los cuales ya habían encontrado otras formas de aumentar sus ingresos e influencia.¹⁰⁸

Los funcionarios rituales pronto se dieron cuenta de las realidades que se les presentaban y acudieron a los funcionarios británicos con quejas en contra del rajá superintendente. Incluso los que siguieron siendo

¹⁰⁶ En esto, me basé en el análisis que hace Appadurai sobre las políticas británicas respecto al derecho y al sistema judicial en el contexto de los templos del sur de India. Appadurai, *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁷ Franklin A. Presler, *Religion under Bureaucracy: Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 7. Presler argumenta que: “la no intervención encontró a sus principales simpatizantes entre los niveles más elevados del gobierno”, mientras que “la expansión tendía a ser favorecida por los funcionarios de provincia y locales de menor rango”. Esto es cierto para el caso de Orissa, pero en lo que se refiere al templo de Jagannatha el gobierno bengalí se unió a los funcionarios locales en su apoyo a la intervención.

¹⁰⁸ Para un análisis detallado y crítico sobre los servidores del templo véase Banerjee-Dube, *op. cit.*, pp. 96-125.

leales al príncipe de Orissa y lo rescataron en momentos difíciles, reconocieron que su autoridad había quedado confinada al dominio del Poder Ejecutivo, mientras que el Judicial estaba ahora en manos del Estado colonial. El siguiente paso era recurrir a los tribunales para resolver las controversias. La estricta vigilancia y control que se decía habían ejercido los gobernantes nativos sobre los *pandas* y los *sebaks* del templo antes de la llegada del gobierno británico eran ahora sólo leyenda.¹⁰⁹ Gradual pero irreversiblemente, los *sebaks* fueron adquiriendo fuerza y se sintieron con la libertad de ignorar las órdenes del rajá. No es de extrañar que en la era posterior a la independencia se considerara al rajá “incapaz” para administrar el templo, ya que no tenía ningún control sobre sus servidores. La precipitación de los administradores británicos para codificar los usos y costumbres, los derechos y deberes de los funcionarios del templo y su manejo del mismo como un “fideicomiso”, que no otorgaba ningún reconocimiento a la personalidad soberana de la deidad ni a su capacidad de conferir “autoridad legítima” a su asistente, hizo que los *sebaks* se independizaran por completo del rajá.¹¹⁰ La continuidad de su servicio no dependía más de la voluntad del *adya sebak*. La relación triangular de intercambio indirecto entre los reyes, los sacerdotes y las deidades que Fuller demostró que existía en los templos, se fracturó.¹¹¹ Así, la Corona se había quedado “hueca”.¹¹²

¹⁰⁹ Sin embargo, es cierto que los *marathas*, quienes gobernaban Orissa antes de la llegada de los británicos, supervisaban directamente los asuntos del templo y mantenían al rajá bajo control, aunque al mismo tiempo éste tenía una relativa autonomía en los asuntos internos del templo. Los diferentes ejemplos citados por los funcionarios británicos de “colusión” entre el rajá y los servidores del templo muestran el control que tenía el rajá sobre los *sebaks* durante las primeras etapas del gobierno de la Compañía.

¹¹⁰ Dirks ilustra la forma en que, en Padukottai, una serie de burócratas brahmanes se convirtieron en los intermediarios principales del gobierno colonial y ayudaron en el proceso de codificación de reglas, así como en la formulación de nuevas normas. Con ello, desarrollaron “un sentido de autonomía en la práctica religiosa a partir de un conjunto completo de referentes culturales que siempre habían contextualizado a la religión dentro del antiguo régimen”. Dirks, *op. cit.*, pp. 359, 360 y 382. Si bien la función de los intermediarios brahmanes en Orissa fue más limitada, el gobierno colonial también eliminó en buena medida los “referentes culturales” de la práctica religiosa en el templo de Jagannatha.

¹¹¹ Fuller, *Servants of the Goddess*, *op. cit.*, pp. 104 y 105.

¹¹² He tomado esta idea de Nicholas Dirks. Tomando el ejemplo de un reino hindú del sur de India, Dirks hace un análisis muy agudo de la amplia gama de procesos que el gobierno colonial puso en marcha y que transformaron el reinado nativo en una “corona hueca”. Dirks, *The Hollow Crown*, *op. cit.*

El Estado de la India independiente heredó un legado extraño y conflictivo. En su calidad de Estado declaradamente moderno y secular, se adhirió al modelo de “separación de poderes”.¹¹³ Pero, al mismo tiempo, la Constitución, un documento en extremo detallado e intrincado, le otorgaba un enorme poder judicial como árbitro soberano. Este árbitro debía ejercer una “supervisión reguladora” para asegurarse del funcionamiento sin problemas de los diferentes controles sociales, en particular la religión. Los artículos 25 y 26 de la Constitución india establecían la primacía de los intereses públicos sobre los religiosos y otorgaban una amplia gama de reformas respaldadas por el gobierno. Por lo tanto, la Constitución eliminó la noción de una esfera religiosa separada preexistente que implicaba el modelo de separación de poderes. El Estado y su maquinaria legal adoptaron con entusiasmo la nueva función de reformadores. Junto con ello, se encargaron de la tarea, iniciada bajo el dominio británico, de sistematizar y clasificar el conocimiento, convencidos de su eficacia como un modo de ejercer el gobierno. Las instituciones religiosas, como los templos, continuaron tratándose como fideicomisos públicos, y siguió también insistiéndose en una eficaz “administración” de las mismas. La profunda fe del Estado poscolonial en el “gobierno por medio de registros” se hizo evidente en el hecho de que utilizara el periodo colonial como referente constante y casi exclusivo, así como en el ordenamiento y codificación de los reglamentos y normas, los cuales fungieron a su vez como “prueba” en las controversias legales. Todo esto trajo consigo cambios significativos en la fortuna del rajá de Puri y del templo de Jagannatha, tras unos pocos años de la independencia de India. La insistencia del gobierno colonial en el “mejoramiento” y la “protección”, se combinó con la creencia en una vaga noción del *dharma*, el deber moral, para hacer que la toma de la administración del templo por parte del estado de Orissa en 1955 resultara legítima y necesaria. Se recurrió a la historia de la intervención del régimen británico en la administración del templo para justificar que el gobierno hubiera usurpado el control del templo. Asimismo, con la independencia, el poder de convo-

¹¹³ Se ha afirmado, con razón, que existe un desacuerdo entre los significados e implicaciones de un Estado secular. Puede representar un “severo distanciamiento de la religión, una imparcialidad benigna hacia la religión, una supervisión correctiva de la misma, o bien una indulgencia benevolente e igualitaria hacia todas las religiones”. Marc Galanter, *Law and Society in Modern India*, Delhi, Oxford University Press, 1992, p. 237.

catoria del rajá como fuente de poder indígena para oponerse a los amos coloniales fue reemplazado por una visión del rajá como un vestigio de la anticuada autoridad feudal. Su poder ritual se consideró como una fuente alterna de prestigio y, por ende, una amenaza a la hegemonía impersonal del Estado. La simpatía por el rajá se convirtió en hostilidad. El Estado indio llegó a ser considerado como una “fuerza que contrarrestaba positivamente a la sociedad tradicional”;¹¹⁴ adquirió una “fuerza de régimen” que superó la del dominio británico.¹¹⁵ Estaba preparado para dar un golpe letal al prestigio y la autoridad del rajá.

El Estado contaba, como sustento, con un Poder Judicial sólido y autónomo.¹¹⁶ La Ley para la Abolición del Patrimonio de Orissa (1951) había despojado al rajá de sus prerrogativas económicas. Ahora se le consideraba incompetente, por lo que ya no era posible dejar en sus manos el control de un templo tan importante como el de Jagannatha. La enorme riqueza del templo debía mantenerse bajo la supervisión del Estado soberano y las fortunas religiosas habían de ser canalizadas de una manera socialmente “progresista”. La cláusula de la Ley de 1955 que recomendaba el uso de los fondos del templo para crear orfanatos y asilos para leprosos dejó ver lo que los legisladores indios entendían por uso “progresista” de las fortunas amasadas gracias a la religión. El Alto Tribunal de Orissa declaró aquella cláusula inconstitucional, pero proclamó la autoridad del Estado para intervenir en los dominios de lo religioso. El Poder Judicial atacó la raíz misma del prestigio del rajá al divorciar el “poder” de la “autoridad”, diferenciando los ámbitos de lo “religioso” y lo “secular” en sus funciones en el templo, al reducir considerablemente la función religiosa y al justificar el derecho del Estado a interferir en el acto “secular” de administrar el templo. Los lazos inextricables entre el poder ritual y el político del rey oriya se vieron truncados por una polarización de la religión y del poder del Estado, que minó la legitimidad del rey.

Las decisiones del Alto Tribunal y de la Corte Suprema dejaron ver el grado de confianza que habían adquirido los jueces, gracias al papel

¹¹⁴ Presler, *op. cit.*, p. 10.

¹¹⁵ Para un análisis de la fuerza del régimen, véase Presler, *op. cit.*, p. 6.

¹¹⁶ Para un análisis crítico de la función desempeñada por el Poder Judicial autónomo en la regulación de la religión, véase Banerjee-Dube, “Taming traditions: Legalities and histories in twentieth century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.

preponderante que la Constitución de India confiriera al Poder Judicial. Los jueces se convirtieron tanto en los custodios como en los creadores de la ideología. Es interesante observar que, en este papel, se asemejaban mucho a la posición que ocupara el rey hindú como juez supremo, quien de acuerdo con Dumont fungía como vínculo esencial entre el mundo brahmánico del *dharma* y el mundo empírico de los hombres sobre los que debía reinar el orden dhármico. Los guardianes de la justicia de la India independiente identificaron y constituyeron cuidadosamente la esfera de la religión, dentro de la que debía operar la neutralidad, y al mismo tiempo definieron lo que la religión (en este caso, el hinduismo) había de ser. Tal definición era conforme con la idea de un hinduismo unificado y uniforme concebida por los intelectuales hindúes de clase media.¹¹⁷

Los veredictos de los tribunales revelaron, además, el grado hasta el cual el sistema legal dependía de los “precedentes”, lo cual hacía que cada caso individual que se llevaba a juicio se enlazara en una historia ininterrumpida, quedando así despojado por completo de toda “sensibilidad al contexto”. Los registros y evidencias revelan la hermenéutica del Estado moderno, la razón de su valiente proclamación sobre la “elevada estaticidad”.¹¹⁸ Tanto los miembros de la Comisión de Donativos Religiosos, como la legislatura del estado de Orissa y los jueces del Alto Tribunal de Orissa y la Corte Suprema de India coincidían en que:

Se ha dedicado demasiado a los ídolos, y demasiado dinero ha quedado en manos de quien no trabajó para ganárselo; pero la respuesta no es quemar los templos y colgar a los *sehabits* y *mahants* [en este caso al rajá] [...] sino traer el libro de contabilidad y el libro mayor y llamar al orden a los infractores por medio del debido proceso legal.¹¹⁹

¹¹⁷ Un académico jurídico sostiene que la manera en que los jueces de la Corte Suprema toman sus decisiones no es muy diferente de la forma en que lo hacen los indios metropolitanos de clase media: “técnicamente impredecible y sin dejar de estar influida por hábitos cosmopolitas imitativos”. Rajiv Dhavan, *The Supreme Court of India: A Socio-Legal Analysis of Juristic Techniques*, citado en R. Dhavan, “Introduction”, en Galanter, *op. cit.*, p. xxix.

¹¹⁸ Presler, *op. cit.*, pp. 9-11.

¹¹⁹ Duncan M. Derrett, *Religion, Law and the State in India*, Londres, Faber, 1968, p. 507.

El destino del rajá de Puri estaba sellado.

Sin embargo, la constitución del comité administrativo del templo y el nombramiento del administrador no trajeron consigo una mejora notable en los asuntos del templo.¹²⁰ Los servidores del templo se negaron a someterse a la autoridad y continuaron peleando y riñendo. La facilidad para recurrir a los juzgados dio por resultado un aumento enorme en el número de litigios. Los retrasos y las irregularidades persistían y a menudo asumían graves proporciones que obligaban a la administración del templo a crear comisiones de investigación y mejora. Sin embargo, las sugerencias y recomendaciones de estos comités no se ponían en práctica.¹²¹ La “elevada estaticidad” se había colapsado.

En el caso del templo de Jagannatha, la ineficacia administrativa del Estado no sólo se deriva de la “crisis de penetración, integración y centralización” y la divergencia de visiones o “teorías” entre las diferentes dependencias estatales.¹²² También se relaciona con la manera como los funcionarios rituales y el pueblo de Orissa perciben el Estado (y a sus dependencias). El Estado burocrático es poderoso, pero “secular”. Aunque pretenda ser el “protector” del templo, su legitimidad no se desprende de un vínculo inseparable con la deidad, un vínculo que sancionaba y validaba el papel del rajá como protector, dándole la posibilidad de controlar con rigor a los servidores del templo. A los administradores del templo, funcionarios del servicio civil estatal, no se les debe lealtad y sometimiento absolutos. Su autoridad proviene de la relación con el gobierno y puede ser reemplazada fácilmente, con sólo acudir a sus superiores. Por ejemplo, existe una anécdota notable sobre un retraso ocurrido

¹²⁰ Para un análisis detallado de la organización y administración del templo bajo el Comité Administrativo, véase Temple E. Hein, “Town and hinterland. The present network of ‘religious economy’ in Puri”, en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, pp. 439-467.

¹²¹ A raíz de una serie de retrasos inusuales en el arrastre de los carros durante los festivales de los carros de 1965 y 1977, un comisionado divisional de ingresos y un juez retirado llevaron a cabo, respectivamente, investigaciones sobre los dos casos. Ambos se pronunciaron a favor de restringir los derechos de los servidores del templo, que éstos habían reclamado mediante una hábil manipulación del Registro de Derechos. Que las sugerencias presentadas en el primer informe no se pudieron poner en práctica resulta evidente en el hecho de que el retraso ocurrido en 1977 fue resultado (al igual que en 1965) de una demora en la realización de los servicios rituales por parte de los servidores. Para mayores detalles véase Banerjee-Dube, *Divine Affairs*, *op. cit.*

¹²² Presler, *op. cit.*, pp. 11 y 156-160.

durante el arrastre de los carros, en el festival de 1972, que deja ver la debilidad de la autoridad de los funcionarios menores para imponer límites rígidos de tiempo al Jagannatha atemporal. Muestra, además, la fuerza que la figura del devoto rajá, el primer sirviente de la deidad, sigue teniendo en el imaginario popular.

Era el 12 de julio de 1972, el día de *rath yatra*. El *bada danda* (Gran Camino) y los caminos y veredas que llevaban hacia éste bullían de personas que ansiaban ver así fuera un instante a la trinidad de Jagannatha. Ese año, las deidades salieron temprano del templo; los administradores habían fijado la hora. Pero el Señor Jagannatha de pronto se quedó inmóvil sobre la plataforma por la que debía ascender a su carro; todos los esfuerzos de sus servidores para subirlo al trono eran inútiles. El recién nombrado rajá, Dibya Singha Deb, quien había llegado al lugar para ofrecer sus servicios como *chera pahamara*, miraba a los fuertes *daitas* que luchaban por subir a su Señor hasta el carro. El tiempo pasó; la multitud comenzó a inquietarse; los servidores estaban agotados. El rajá miró a su Señor, con los ojos bañados en lágrimas y, al llegar a la deidad, el Gajapati, rompió a llorar como un niño inocente. Colocando sus manos sobre la espalda de la Deidad, pidió: "Sigamos adelante, mi Señor".¹²³ En ese preciso instante fue posible mover a la Deidad. "Si apenas un momento antes pesaba como una montaña, en ese instante se volvió increíblemente ligero y ya estaba en su asiento en el carro antes de que la multitud sorprendida pudiera comprender qué había sucedido".¹²⁴ La mente "racional" del administrador había apremiado al Señor para que fuera puntual en abordar el carro, pero la Deidad esperó "a su amado teniente, el representante de Su elección". "Fue un evento, un mensaje y una advertencia contra el juego del ego humano. ¡Cuán íntima es la relación del alma del Gajapati con Mahaprabhu!".¹²⁵

El rajá actual tiene su propia versión crítica de la administración del templo por parte del Estado.¹²⁶ Dando un giro al argumento del gobierno de Estado según el cual el templo es una institución de importancia nacional, él afirma que un templo de tal jerarquía requiere ser manejado

¹²³ Prasad Parija, *op. cit.*, p. 106. Cabe señalar que el autor del relato fue un locutor asignado por la estación All India Radio, de Cuttack, para narrar la escena desde el lugar de los hechos y brinda un "testimonio ocular" del incidente.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 106 y 107.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁶ Entrevista con el rajá Dibya Singha Deb, Bhubaneswar, 23 de julio de 1997.

por funcionarios de muy alto rango. Los problemas que enfrenta el templo son demasiado importantes e intrincados para que queden en manos de funcionarios del servicio civil del Estado, que tienen muchísimos superiores por arriba de ellos. En opinión del rajá, luego de haber tomado el control, el Estado se ha mostrado indiferente y negligente respecto a los asuntos del templo. El Comité Administrativo del Templo debe estar integrado por el ministro principal de Orissa, por el ministro jurídico y por el secretario principal, personas con mando y autoridad que pueden imponer su mando a los servidores del templo. El rey, ahora desprovisto de autoridad política, no tiene poder sobre los funcionarios rituales. Está satisfecho con su función de *adya sebak* y desea seguir siendo únicamente el “guía espiritual” del pueblo de Orissa.¹²⁷ De hecho, recientemente, Dibya Singha Deb hizo ciertas gestiones para tratar de renunciar a toda responsabilidad relacionada con el templo y presentó su renuncia como presidente del Comité Administrativo del Templo. ¿Acaso la rueda ha dado un giro completo?

¹²⁷ *Ibid.*, 17 de julio de 1994.

4 EL PAPEL DE LA LEY

Este capítulo traza la trayectoria de la mahima dharma a lo largo de casi 140 años, desde la muerte de Mahima Swami, en 1875, hasta el fin del siglo xx. Al seguir la evolución de la congregación como una orden institucionalizada e internamente diferenciada, como una “secta” del hinduismo, mi análisis dilucida las marañas contradictorias entre Estado y comunidad, historia y legalidad, y religión y modernidad.

Tras la muerte de Mahima Swami se volvió crucial contar con un punto de unión que mantuviera unido al grupo dispar de seguidores, que pertenecían a las órdenes monástica y laica. Los ascetas de mayor rango de la mahima dharma decidieron construir un *samadhi* (monumento conmemorativo) para el gurú en Joranda. Con el transcurso del tiempo, el monumento creció en importancia y dimensiones, como repositorio de la autoridad del gurú. Existía un conjunto establecido de ceremonias, liturgias, rituales y servicios, lo que dio lugar a que dos órdenes de renunciantes se disputaran los derechos de precedencia para ofrecer los servicios rituales. Ante la incapacidad de resolver los desacuerdos por medio de pláticas dentro del propio culto, las órdenes de ascetas acudieron a la maquinaria legal del Estado colonial. Mientras que esto hacía patente la fuerte presencia del Estado en la vida de la comunidad, el lenguaje y requerimientos del aparato legal dictaron y propiciaron diversas expresiones de la mahima dharma. En respuesta a la insistencia del tribunal de enmarcar la congregación con base en documentos probatorios, fijos y autorizados, los ascetas redactaron historias formales y explicaciones auténticas de la mahima dharma que dieron por resultado reconceptualizaciones profundas de la religión y la historia, en los términos de la modernidad legal. Así, la mahima dharma apareció como una secta organizada, con dos *samajas* (sociedades/comunidades) distintas e independientes, cada una con sus normas y reglas definidas, con sus ideales y códigos de conducta, con sus instituciones y seguidores. Por su parte, los discípulos legos entendieron las historias escritas de

diversas maneras y los *sanyasis* dieron sus propias aplicaciones a los fallos de los jueces. Los intentos por uniformar y centralizar al mahima dharma fracasaron debido a esas tendencias antagónicas, aun cuando el culto estaba redefiniendo su relación con el hinduismo.

INICIOS DE LA DISPUTA

Vimos antes que la muerte de Mahima Swami, en 1875, provocó una crisis dentro de la mahima dharma. Sus seguidores no esperaban que muriera y el gurú no había tomado previsiones para que el culto continuara después de su muerte. No había nombrado a su sucesor. Había creado una orden monástica con dos grupos de renunciantes, los kumbhipatias y los kanapatias (o balkaldharis y kaupindharis, como se les conoció en el siglo xx), pero no había especificado el lugar que cada una ocupaba con respecto a la otra. Su insistencia en el desapego absoluto y su rechazo a tener posesiones había impedido que la congregación adquiriera tierras y construyera estructuras permanentes. Todo lo que la secta tenía a la muerte del gurú era un *ashrama* en Malbaharpur, Banki, y la choza en Joranda, en la que él viviera. El comisionado de los mahals tributarios vendió las dos estructuras como bienes intestados y las pertenencias halladas dentro del *ashrama* se pusieron en subasta.¹ Los discípulos habían quedado sin una estructura y sin ninguna autoridad. Muchos de los seguidores legos volvieron al hinduismo.² Encontrar un liderazgo y una organización era vital para la supervivencia del culto tras la muerte de Mahima Swami.³

¹ "Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 411/1, Orissa State Archives, Bhubaneswar"; Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327; Baba, *op. cit.*, p. 287. En ninguna de las fuentes se menciona a los compradores.

² Véase el capítulo 2.

³ Von Stietencron sostiene, siguiendo a Weber, que el carisma original atribuido a una persona, más que a un cargo, es por naturaleza inestable. Esto hace que la "rutinización" del carisma sea algo casi imperativo, pues la comunidad que se forma en torno a la personalidad requiere la permanencia de la autoridad carismática para su propia supervivencia y estabilidad. Heinrich von Stietencron, "Charisma and canon: The dynamics of legitimization and innovation in Indian religions", en Vasudha Dalmia, Angelika Malinar y Martin Christof (eds.), *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 24.

Pero no sería sencillo. Govinda Baba, el primer y más respetado discípulo de Mahima Swami, había fallecido antes que el gurú, y el caso del segundo discípulo, Nrusingha Baba presentaba graves problemas. Las historias que corrían entre los seguidores de la mahima dharma revelan que Mahima Swami lo había condenado al ostracismo, y ciertos informes de la época dan pistas sobre una riña ocurrida cuando este último realizaba un *dhuni*, en Malbiharpur, en Banki, a raíz de la cual Nrusingha Baba (Narsing Das en los informes de los administradores) fue arrestado. Tal vez su expulsión de la comunidad de seguidores del Swami se debió a ese incidente.

Bhima Bhoi, el poeta-filósofo, había provocado la ira de los ascetas cuando decidió cohabitar con una mujer. A la muerte de Mahima Swami, rompió sus lazos con los renunciantes que se congregaban en Dhenkanal, estableció su propio *ashrama* y se autodesignó como predicador de esa región. Los *sanyasis* se negaron a reconocer a Bhima Bhoi como su líder,⁴ pero tampoco pudieron elegir a alguno de entre ellos para que asumiera la cabeza de la secta. En la *dharma sabha* (reunión religiosa) convocada en Jaka para decidir el futuro de la congregación, los ascetas resolvieron construir un *samadhi*, monumento conmemorativo del gurú, en Joranda, Dhenkanal, lugar donde había “dejado su cuerpo mortal”. Esto sería algo trascendente para que el grupo deshilvanado de seguidores de Mahima Swami (a menudo designado con el nombre genérico de “kumbhipatia”) se convirtiera en una orden organizada, institucionalizada: la mahima dharma.

Los *sanyasis* habían elegido un símbolo clave. El *samadhi* del gurú en Joranda llegó a ser el nuevo punto de unión para los seguidores del culto.⁵ El terreno para construir el monumento se adquirió del rajá de

⁴ Esto no ha sido documentado en ninguna parte. Hay un apunte al respecto en el *Stuti Chintamani*, de Bhima Bhoi, donde justifica su situación como hombre de familia, y también en Baba, *op. cit.*

⁵ De acuerdo con Von Stietencron, en casos especiales el carisma puede atribuirse a ciertos objetos, “objetos que tienen algo de divino”. El mejor ejemplo lo encontramos en la comunidad sikh. Ahí, la autoridad del gurú llegó a asentarse en la escritura, el Granth Sahib, luego de que el décimo gurú Govind Singh cerró la línea de la sucesión espiritual. Von Stietencron, “Charisma and canon”, *op. cit.*, p. 25. Este proceso también se examina con detalle en W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community: Five Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1975, pp. 1-19. Asimismo, encontramos un análisis reciente de la canonización del Granth Sahib en Gurinder Singh Mann, *Evolution of Sikh Scriptures*, Delhi, Oxford University Press, 2002.

Dhenkanal, quien había ofrecido al gurú, a lo largo de su vida, 65 acres de tierra en y alrededor de Joranda. Los seguidores de Mahima Swami tomaron entonces esos terrenos y los fueron convirtiendo gradualmente en el corazón de la secta.⁶ La etapa inicial de construcción del *samadhi mandir* (monumento), el *sunya mandir* (templo en honor del gran Vacío/Absoluto) y del *dhuni mandir* (altar donde se mantiene siempre ardiendo el fuego sagrado) fue concluida en 1877.⁷ El proceso de construir nuevos edificios y de añadir estructuras y renovar los viejos prosiguió durante décadas,⁸ hasta que llegó a ser un inmenso complejo: Joranda se convirtió en Mahimagadi, la sede de la mahima dharma. La importancia del *samadhi* aumentó con el paso de los años. A medida que morían los discípulos directamente iniciados por Mahima Swami, el vínculo de compromiso personal se debilitaba y el recuerdo del preceptor se iba quedando en un vago y distante pasado. El *samadhi* se convirtió en el *locus* de la autoridad del gurú, el pivote de la secta. En un proceso similar al que llevó a la transformación del texto sagrado del sikhismo (el Granth Sahib) en el Guru Grant Sahib, tras la terminación del linaje de gurús por Govind Singh, el *samadhi* de Mahima Swami se convirtió en *asthan*, lugar investido con la autoridad del fundador, sentándose así las bases

⁶ Muchos creen que el rájá de Dhenkanal fue quien donó el terreno para la construcción del Gadi. Sin embargo, basado en un juicio celebrado ante el juez segundo de Dhenkanal, Eschmann afirma que la tierra fue comprada por un seguidor del culto. A. Eschmann, "Mahima Dharma: An autochthonous Hindu reform movement", en Eschmann, Kulke y Tripathi, *op. cit.*, p. 388. Pero, el juicio en cuestión (Title Suit núm. 13/31 of 1960/62) se refiere a una fracción particular de tierra, no a la inmensa área que ocupa el complejo de Gadi.

⁷ Biswanath Baba, *Mahimagadi Mahimadham Itihasa* (en adelante *Mahimagadi Itihasa*), Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1984, pp. 8-10. Es interesante que Biswanath Baba califique al Gadi también como un *dham*. Como se mencionó en el capítulo 1, *dham* es un término que se emplea en el vaishnavismo para referirse a las cuatro principales moradas de Vishnu, situadas geográficamente en los cuatro puntos cardinales de la India. Por ello, el hecho de que use ese término para la sede de la mahima dharma es otra indicación de que la autoridad del fundador errante se había vuelto estática y había llegado a descansar en un sitio.

⁸ El informe administrativo anual de Dhenkanal para 1945-1946 mencionaba, por vez primera, "un gran templo de tres pisos", construido "sobre la tumba sagrada de Mahima Goswami". Los informes de los años 1943-1944 y 1944-1945 hablaban de Joranda como la sede del culto Mahima, pero no hacían referencia al templo. *Dhenkanal State Administration Report for 1945-46*, p. 3. La construcción del actual *dhuni mandir* se concluyó y el *dhuni* fue trasladado ahí en 1955. Biswanath Baba llama al primer *mandir* el *ashtai* (temporal) *dhuni mandir*. Biswanath Baba, *Mahimagadi Itihasa*, pp. 10 y 11.

para el desarrollo de una orden institucionalizada. La peregrinación anual al *samadhi* llegó a ser una parte importante de las actividades de todo practicante del culto, una forma de afirmar su identidad singular. Un símbolo estático vino a remplazar a un preceptor sumamente móvil: el carisma se “rutinizó”.⁹ Los *sanyasis* desarrollaron un conjunto de prácticas rituales (*niti* y *sebapuja*), que debían realizarse en el *samadhi/asthan*. El *niti* en el *Satán* se volvió simbólico del servicio y culto rendidos al gurú. Sin embargo, también se tornó en una fuente de altercados.

El inicio de las tensiones fue la relación ambigua entre los kumbhipatias o balkaldharis (los que se visten con la corteza del árbol kumbhi) y los kanapatias o kaupindharis (los que visten taparrabo o faldón). Ya habían surgido algunos problemas cuando el gurú estaba con vida. En efecto, el hecho de que Mahima Swami hubiera condenado al ostracismo a Nrusingha Baba provocó la primera escisión entre sus seguidores. Se cree que tras el conflicto en Malbiharpur, que concluyó con el arresto de Nrusingha Baba, Mahima Swami le ordenó que a partir de ese momento vistiera un faldón de seda, pues su *kumbhipat* se había contaminado, y también le pidió que fundara su propio *ashrama* en Mahulpada. Ignoramos si el *ashrama* se estableció bajo la dirección del preceptor,¹⁰ pero sabemos que, a principios de la década de 1880, ya era un centro muy próspero. Damodar Patnaik, un escritor asentado en Cuttack y editor de un diario, escribió en artículo en el *Utkala Deepika* en 1883 para informar a los lectores de la belleza y tranquilidad de ese *ashrama*, que le recordaba los *ashramas* del pasado y llenaba su mente con sentimientos divinos.¹¹

Ese *ashrama* también fue una institución rival de los kanapatias. Los informes sobre la secta escritos luego del incidente de 1881 señalaban que la relación entre los kumbhipatias y los kanapatias no eran cordiales. “No comen juntos”.¹² Pero el problema era un poco mayor.

⁹ Véase la nota 5.

¹⁰ No se menciona que este *ashrama* formara parte de las “posesiones” de la secta a la muerte de Mahima Swami.

¹¹ Citado en Debendra Kumar Dash, “Bhima Bhoi o Mahima Dharma”, *Eshana*, vol. 34, junio de 1997, pp. 120-152.

¹² “Banki Tehsil Office to the Commissioner of Orissa Division, Cuttack, 6.8.1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, Orissa State Archives, Bhubaneswar”; Jagannath Temple Correspondence, parte vi, 1880-1884, núm. 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

“Cada [división de la] secta tiene su templo o lugar de oración”.¹³ A cinco años de la muerte de Mahima Swami, dos grupos de ascetas, diferenciados por su vestimenta, habían marcado sus fronteras y establecido instituciones paralelas.

La situación se tornó más oscura con Bhima Bhoi. Discípulo prominente del fundador, Bhoi había empezado a llevar vida de familia, al mismo tiempo que participaba activamente en propagar el mensaje de su maestro por medio de sus composiciones y había atraído cada vez más hombres y mujeres a la congregación. Pese al rechazo de los ascetas de Joranda, Bhima Bhoi adquirió la posición de gurú entre sus seguidores. Un informe publicado en el *Utkala Deepika* en 1881 lo culpaba de haber sembrado la discordia entre la secta. En lugar de unir las manos con los ascetas de Joranda, el poeta-propagador radical había creado una institución paralela en Khaliapali, en el estado de Sonepur. La muerte del fundador había traído consigo el desorden y la discordia entre los discípulos de la mahima dharma.

En estas circunstancias, la iniciativa de construir el *samadhi* en Joranda y de instituirlo como el corazón del culto adquiere especial importancia. En tanto los ascetas de Joranda fueron capaces de trabajar unidos, el monumento fue creciendo en importancia y dejando a los otros *ashramas* en un segundo lugar. Sin embargo, fue precisamente su importancia creciente lo que produjo la discordia. En virtud de que el gurú vistiera el *balkal* y lo hubiera hecho el atuendo de su primer discípulo, Govinda Baba, los balkaldharis reclamaban tener una categoría superior que los portadores del *kaupin* y pretendían monopolizar el derecho a ofrecer servicios rituales en el *samadhi*. Sin embargo, los kaupindharis se negaron a aceptar esa pretensión de superioridad.

La aseveración de los balkaldharis tenía algo de cierto. En su informe sobre la entrevista con “Dhulee Babajee”, los misioneros bautistas consideraron pertinente hacer mención de su atuendo: “Su indumentaria era del tipo más primitivo, compuesta por una tira de corteza de un árbol llamado kumbhee”.¹⁴ Recordemos que Mahima Swami cortó su cabello enmarañado, abandonó el *kanthi* y el *kaupin*, y empezó a vestir

¹³ Government of Bengal, Resolution, Judicial Department, Calcuta, 21.10.1881, Board of Revenue Document núm. 446/1, Orissa State Archives, Bhubaneswar.

¹⁴ *Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74*, BMS Archives, Angus Library, Regent' Park College, Oxford.

el *kumbhipat* antes de proclamarse el fundador del nuevo culto. También había iniciado a su primer discípulo, Govinda Baba, otorgándole un *balkal*. Se cree que Govinda Baba, a su vez, dio el *balkal* a los legendarios 64 *siddhas* (seres autorrealizados). Sin duda, el nombre genérico de “kumbhipatia” que adoptó el grupo completo de seguidores del Swami en el siglo XIX debía su origen a esa indumentaria de Mahima Swami y sus principales discípulos ascetas.

Una frase en el informe del administrador de Dhenkanal corroboraba el reclamo de superioridad de los *balkaldharis*: “[Si] se consideraba que un *kanapatiya* estaba listo para ser *kumbhipatiya*, el Mahima Gosain solía favorecerlo con un *kumbhipat* [...] y a partir de ese momento nunca volvería a vestir una prenda de tela, sólo la corteza del árbol *kumbhi*”.¹⁵ No obstante, fuera de esas referencias, nada sugiere que el Swami haya iniciado el sistema de grados entre sus discípulos. Más bien, él había predicado una religión radical que proclamaba la igualdad y la eliminación de todas las divisiones. ¿Podría él haber practicado la discriminación hacia sus propios discípulos? Los *kanapatias*, que habían sido iniciados por el fundador y le servían al igual que los *kumbhipatias*, rehusaban aceptar una condición inferior. En su opinión, la afirmación de los *balkaldharis* iba en contra del espíritu de las enseñanzas del gurú.¹⁶

La situación se exacerbó aún más cuando Nanda Baba, un *sanyasi balkaldhari prathama-panthi* (renunciante del primer linaje) otorgó el *balkal* a 56 *sanyasis kaupindharis* que eran sus adeptos. No tenemos la fecha exacta en que ocurrió este incidente, pero existen indicios de que fue a principios del siglo XX.¹⁷ Este acto de Nanda Baba era una desafiante

¹⁵ “From Babu Banamali Sing, Manager of the Dhenkanal State to the Superintendent of the Tributary Mahals, Orissa, 4.10.1881, Board of Revenue Document núm. 444, Orissa State Archives, Bhubaneswar”; Jagannath Temple Correspondence, parte VI, 1880-1884, núm. 40, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1334-1338.

¹⁶ El censo de 1911, que contiene un relato detallado de la secta, sustenta indirectamente la posición de los *kaupindharis*. Ahí se señala: “Se dice que el gurú Mahima indicó a sus 64 discípulos que sí podían usar vestimentas en lugar de la corteza. Tras su muerte, los seguidores de Bhima Bhoi y de Gobind Das (otro discípulo) empezaron a utilizar túnicas teñidas de amarillo, mientras que otros conservaron la vieja usanza”. *Census of India 1911*, vol. v, Calcuta, 1913, p. 214.

¹⁷ En el *Itihasa* de Biswanath Baba, el suceso ocurrió entre 1912 y 1914, mientras que los registros del tribunal indican que sucedió en 1931. Mi opinión, basada en el estudio de varios documentos, es que sucedió en la década de 1920. El *Bhima Bhoi Malika ba Padmakalpa* fue al parecer publicado en la misma década.

proclamación de la superioridad de los balkaldharis, pues sólo esos ascetas tenían el derecho exclusivo para promover a los kaupindharis a un grado superior, es decir, al de portadores del *balkal*. Por supuesto, Nanda Baba afirmó que él sólo estaba obedeciendo un *sunya ades*¹⁸ (orden desde el vacío), una forma en que el gurú hacía conocer sus deseos a sus seguidores. No obstante, otro *sanyasi* balkaldhari *prathama-panthi* rechazó la veracidad de tal orden. Krupasindhu Baba se negó a aceptar la “promoción” de los kaupindharis al grado de balkaldharis y les pidió que se mantuvieran lejos del Gadi. Incluso apeló al gobernante de Dhenkanal, quien ordenó a los nuevos portadores del *balkal* que se instalaran a una distancia de casi cinco kilómetros del muro circundante del *gadi mandir*.¹⁹ Pero el éxito de Krupasindhu fue efímero y los nuevos balkaldharis pronto se instalaron en el Gadi. Krupasindhu dejó Joranda y se fue a hacer un largo viaje.

La iniciación de nuevos miembros inyectó en el grupo de balkaldharis un nuevo vigor, y los incitó a organizar la secta con gran entusiasmo. Se establecieron nuevas normas y reglas a partir de una reinterpretación de las enseñanzas del gurú y se iniciaron ceremonias muy novedosas en el Gadi. Fue en esa época cuando se empezó a celebrar a gran escala el *maghi-purnima* (la reunión anual de seguidores, en Joranda, durante la luna llena de *magh*, enero-febrero). Se compraron más terrenos y se construyeron nuevos edificios en el complejo de Gadi, con donativos de los *bhaktas*. Esto fue aparejado de una tendencia a ensanchar la base numérica y social de los seguidores. Los *sanyasis* quería ahora atraer al Dharma gente de los estratos cultos y urbanos. Poco a poco, la mahima dharma revirtió su énfasis original, al cambiar el punto focal de la *varna* a la *ksetra*. Las descripciones detalladas de la secta que N.N. Vasu y B.C. Mazumdar presentan en sus obras en inglés despertó el interés de un sector de los intelectuales oriyas.²⁰ Ahora los *sanyasis* buscaban su apoyo e involucramiento. Se organizaban *sabhas* de Dharma (reuniones religiosas) y se formaban asociaciones para difundir el culto.²¹

¹⁸ Biswanath Baba, *Itihasa*, p. 306.

¹⁹ Mahindra Baba, *Satya Mahima Dharmara Sanksipta Itihasa*, Mahimagadi, 1958, p. 53.

²⁰ N.N. Vasu, *The Modern Buddhism*, op. cit.; B.C. Mazumdar, *Sonepur in the Sambalpur Tract*, Calcuta, 1911.

²¹ La Satya Mahima Dharmalochana Samiti se formó bajo los auspicios de la Utkal Sahitya Samaj, en 1926.

Los ascetas tuvieron éxito en atraer a los intelectuales y políticos. Así, por ejemplo, el secretario adjunto de la asociación más prominente de la mahima dharma, la Satya Mahima Dharmalochana Samiti (Sociedad para el Estudio del Satya Mahima Dharma), era Naba Krushna Chowdhury, el entonces ministro consejero de Orissa. En las reuniones de la Samiti, los principales *sanyasis* balkaldhari explicaban los principios filosóficos del culto e interpretaban sus ideas y prácticas para sus miembros. Tenían también la intención de sustentar su reclamo de liderazgo en su reconocimiento como eruditos.

La carrera de Biswanath Baba, quien controló los asuntos de la mahima dharma desde la década de 1930 hasta la de 1990, caracteriza la evolución dentro de la secta. Biswanath, quien fue iniciado como discípulo de la mahima dharma a principios del siglo xx, había expresado su deseo de convertirse en renunciante desde la edad de ocho años. Sus padres pudieron disuadirlo de ello, pero persistió en su dedicado estudio de las escrituras hindúes hasta la edad de 11 años, cuando lo atacó una dolorosa enfermedad de la que no lograban curarlo. Biswanath dijo a sus padres que la cura radicaba en renunciar al mundo, por lo que éstos se vieron obligados a darle su autorización.²² Aquí encontramos la formación de un nuevo tipo de líder: el devoto asceta que es a la vez un dedicado estudioso. Al mismo tiempo, su vida tenía el toque de lo mágico: su iniciación en la orden monástica fue dictada por la divinidad, y la bendición y orientación del maestro divino habrían de acompañarle en todas sus empresas. El ascenso de Biswanath a la notoriedad fue rápido. Cuando aún andaba en sus 20 años, ya era el más prominente de los 54 *sanyasis* a los que Nanda Baba había conferido el *balkal*. El joven asceta no tardó en comprender la urgencia de consolidar su posición y la de los balkaldharis recientemente ordenados, una vez que tomaran el control del Gadi. De igual forma, debían dar un sustento sólido a la aseveración de que los balkaldharis eran superiores a los kaupindharis. Era, pues, imperiosa una demostración de la sapiencia por la que Biswanath era conocido. Las formas orales de difusión se juzgaban inadecuadas para ese tipo de conocimiento; por tanto, lo escrito adquirió preponderancia. Tanto los ascetas autorrealizados de la

²² Ghanashyam Das, prólogo a Biswanath Baba, *Mahima Dharma Pratipadaka*, Bhubaneswar, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1931. Yo utilicé la traducción al bengalí, publicada en 1953. En la obra de Satrugna Nath, *Mahima Bhakti Rasamruta*, Cuttack, Mahima Dharmalochana Parishad, 1992, también se dan detalles de la vida de Biswanath Baba y se aborda profusamente su filosofía y sus esfuerzos por difundir el culto.

mahima dharma como los simpatizantes intelectuales oriyas resentían profundamente la falta de tratados autorizados que dieran “importancia al movimiento, le provean de una base intelectual y mantengan una continuidad estable de los principios”.²³ Varios ascetas habían emprendido esa tarea, pero todos sus esfuerzos fueron vanos: las obras producidas no satisfacían a los *sanyasis* eruditos de la mahima dharma. Entonces, se alzaron plegarias al Mahima Swami para que aquella difícil labor pudiera ser culminada. El *Mahima Dharma Pratipadaka* de Biswanath Baba vio la luz por “la gracia de Mahima Mahaprabhu”.²⁴

El *Mahima Dharma Pratipadaka*, como lo indica su nombre, tenía el propósito de exponer las enseñanzas de Mahima Swami y los más importantes principios filosóficos del culto. El libro iba dirigido a estudiosos y personas cultas: aquellos capaces de juzgar la eficacia del culto, poniéndolo a prueba contra la razón y la verdad.²⁵ Por ende, la prueba de cada aseveración se corroboraba con citas de las escrituras y textos de la filosofía india. El *Pratipadaka* iniciaba con una clara definición de la identidad de Mahima Swami como *prabuddha avatar* (encarnación iluminada) e *iswar purush* (dios personificado). Esto implicaba enumerar los rasgos especiales que poseen los avatares y los *iswar purush*, según las escrituras hindúes, y luego establecer su presencia en Mahima Swami. Se empleaban profusamente citas de los *sastras*, acompañadas de su traducción. Así, el dominio que tenía el autor del sánscrito se hacía evidente, junto con su conocimiento de las escrituras. Al análisis del manifiesto del fundador seguía una interpretación de los términos *mahima* y *dharma*, eclécticamente clasificados en las categorías de filosofía hindú y tradiciones religiosas. Los siguientes seis capítulos presentaban un análisis profundo de las enseñanzas del Dharma y sus implicaciones para los diversos tipos de practicantes. Se declaraba que el *upasana* de Brahma (adoración del Absoluto indescriptible) era la forma más elevada de devoción y el primer principio del Dharma, y se afirmaba, con ayuda de los *sastras*, que las oraciones y súplicas a los dioses, diosas y sus ídolos eran formas inferiores de culto.

²³ Satrugna Nath, *A Saint, Self-realised in Mahima Faith Biswanath Baba*, Cuttack, Dharmagrantha Store, 1977, pp. 2 y 3. Nath, un profesor retirado, es un prominente discípulo laico de la mahima dharma y fue un adepto muy cercano de Biswanath Baba.

²⁴ *Ibid.*, p. 4. Los conceptos de “razón” y “verdad” aparecerían con mucha frecuencia en éste y otros textos de Biswanath Baba.

²⁵ *Ibid.*, p. 2.

Los iniciados en el camino de la adoración a Brahma pertenecían a dos grandes categorías: los *gruhis* (discípulos legos) y los *abadhutashrama sanyasis* (renunciantes que a la larga se convertirían en *abadhuts*, la forma más elevada de ser). De hecho, se trataba de sólo dos de los cuatro²⁶ que se encuentran en *kaliyuga*,²⁷ *brahmacharya* y *banaprastha* y que se perdieron en esta era. Los *sanyasis*, miembros del *abadhutashrama*, eran sin duda seres superiores a los *gruhis*; encarnaban cualidades tales como el altruismo, la modestia, la compasión, la sencillez, la devoción, la paciencia, la calma, un cuerpo y una mente puros, y otras virtudes que se les atribuían en los *sastras*. A su vez, Mahima Swami había dividido a los miembros del *abadhutashrama* en dos órdenes: *apara* y *para*.²⁸ Un *apara sanyasi* era aquel que había eliminado todo deseo de riquezas materiales y había renunciado al mundo; su elevación al nivel de *para sanyasi* ocurría cuando conseguía internalizar las enseñanzas del gurú y comprender los *tattwas*, alcanzando así el *siddhi* (autorrealización). La realización venía (muy acorde con la tradición advaita vedanta de Sankaracharya) con la comprensión de “Yo soy Brahma”.²⁹ Era la culminación del Brahma-*jñana-bhakti yoga*. Los *apara sanyasis* vestían el *kaupin*; los *para sanyasis* tenían la distinción de portar el *balkal*. El nivel espiritualmente más elevado de los *balkaldharis* se establecía como un hecho. No había cabida para ninguna disputa, con aquellas líneas que aparecían escritas con toda claridad. No era de sorprender; Biswanath Baba no podía darse el lujo de permitir alguna ambigüedad en la materia, pues estaban en juego las credenciales de los *balkaldharis* como líderes de la secta.

Al hacer una comparación entre el *Pratipadaka* de Biswanath Baba y las obras de Bhima Bhoi saltan a la palestra los asuntos más relevantes. Las principales enseñanzas de Mahima Swami (la creencia en uno y sólo un Absoluto, carente de forma e indescriptible, único redentor de la humanidad; la no adoración de dioses y diosas, y el rechazo al sistema de castas) ocupan un lugar preponderante en los escritos de ambos autores. Pero hasta ahí llegan las semejanzas.

²⁶ La referencia, obviamente, es a los cuatro *ashramas* clásicos de *varnashramadharma*, a saber, *brahmacharya*, *garhaprasthya*, *vanaprastha* y *sanyas*.

²⁷ Baba, *Pratipadaka*, p. 293. Este punto es sustentado por una cita del *Mahanirban Tantra*.

²⁸ *Ibid.*, p. 385.

²⁹ *Ibid.*

El tono de los argumentos y el sentido de las palabras difieren. La emoción es la característica principal de las *stutis*, *janans* y *bhajans* (loas, súplicas, plegarias) de Bhima Bhoi, que evocan un sentimiento de total devoción y sumisión de un poeta que se abandona a sí mismo y abre su corazón a su maestro. No se hace gala de erudición, no se apela a la razón individual, no hay un esfuerzo consciente por plantearse como el intérprete de las enseñanzas del maestro. Las emotivas composiciones líricas de Bhima Bhoi, que subrayaban la importancia de escuchar y de la devoción pura, estaban hechas para ser cantadas y recitadas en grupo, en las reuniones comunales de devotos en su mayoría iletrados. El *Pratipadaka*, en cambio, evoca la imagen de un docto aislado del mundo, que guía a la gente en el camino a la salvación. Ahí no hay cabida para lecturas colectivas. Lo que tenemos es un trabajo académico escrito para ser leído y reflexionado en privado y a solas. Aunque el autor invita a “personas inteligentes” a que escuchen el texto, se les exhorta a que empleen su intelecto y capacidad de razonamiento para que juzguen la verdad de las afirmaciones, con base en la *pramana* o evidencia.³⁰ El análisis apropiado de la fe verdadera es imposible sin este prerrequisito. Con base en esa premisa, el texto da instrucciones precisas a los practicantes, describe las normas que deben tratar de alcanzar e inscribe los hitos en el camino a la salvación. El *Brahma-jñana-bhakti* sustituye al *bhakti* de Bhima Bhoi; los ascetas son clasificados de acuerdo con la norma espiritual que han alcanzado, la promoción viene como reconocimiento del logro de superioridad espiritual y la gradación se torna una parte integral de la orden monástica. Bhima Bhoi, por su parte, no hizo otra cosa que mencionar las dos órdenes de *sanyasis*.

El rasgo más notable del *Pratipadaka* es el lugar central que ocupan los *srutis* (textos divinos escuchados o narrados) y los *sastras* (escrituras). Éstos proveen la *pramana* esencial, la evidencia que complementa, sustenta y justifica los argumentos de Biswanath Baba, y también sirven para exhibir la magnitud de su erudición. No es de sorprender, entonces, que el índice del *Pratipadaka* contenga una lista de los 185 *srutis*, *sastras* y otros trabajos citados en el texto. Comprenden el *corpus* entero de los textos hindúes, empezando con el Rig Veda, pasando por los textos clásicos de la filosofía india, hasta llegar a los Brahmanas, Upanishads y Puranas, el *samhitas* y *malikas*, los escritos de los Panchasakhas, la biografía de Chai-

³⁰ *Ibid.*, p. 2.

tanya y las obras de Bhima Bhoi. Las *dohas* (coplas) de Kabir y Paltusaheb, la escritura del sikhismo, el Corán y las “Christian Scripyuyures” (*sic*) encuentran todos ellos un lugar en la lista. Se dice que el número total de *slokas* citadas es 1 302. ¿Acaso esto no era prueba de los inmensos y, en efecto, universales conocimientos de Biswanath Baba? ¿Necesitaba más añadiduras a su erudición, sabiduría y credenciales? ¿Acaso los balkaldharis no eran quienes conducían y encabezaban la mahima dharma?

De más está señalar que su apego a las escrituras contrastaba tajantemente con los escritos de Bhima Bhoi, los cuales habían criticado, ridiculizado y rechazado las normas y reglas sociales que establecían los *srutis* y los *sastras* para propugnar, en su lugar, la *nirveda sadhana*. No es que el *Pra-tipadaka* enunciara la necesidad de leer las escrituras como medio para alcanzar la autorrealización. De hecho, se declaraba que el conocimiento adquirido de los *sastras* era inútil una vez que se lograban el *atmajñan* (autoconocimiento) y el *brahma-jñana* (conocimiento de Brahma). Y antes de eso, la realización de rituales y ceremonias para acumular mérito era inútil. Aún menos valioso era el adorar ídolos, que se comparaba con las niñas jóvenes y solteras que juegan con muñecas. Si esto contribuía a retener los principios filosóficos fundamentales del culto que expusiera Mahima Swami, también servía para transformar los términos del discurso. Biswanath Baba, el intelectual, al tiempo que ofrecía una explicación razonada de su fe, también lo había aproximado al alto hinduismo.³¹ Había

³¹ Todo esto habría de culminar en la producción de la obra magna: los dos volúmenes del *Sarva Veda Vedanta Saratattva Siromni, Alekh Parambrahma Darshanam* (vol. 1, Bhubaneswar, Utkal University, 1968 y vol. 2, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samity, 1973). Los dos volúmenes fueron escritos por Biswanath Baba, con ayuda de Ananta Charan Baba. Los textos presentan un análisis detallado de los distintos yogas, iniciando con el yoga del conocimiento puro, hasta llegar al yoga de la cosmología y del primer principio absoluto, pasando por el examen de la naturaleza calificada y no calificada de Brahma, el yoga de *atmajñan* y *bisudbha niskamkarma*, el yoga de *grihashtasram dharmaniti*, el yoga de *brahmabadhutashram sanyas*, y terminando con el yoga de *jiban-mukti bibek*. De más está decir que estos análisis iban acompañados de instrucciones detalladas para los practicantes de las órdenes de monjes y legos. El primer volumen se tradujo al inglés en 1987, como *The Philosophy of Mahima Dharma (Philosophy of Unalloyed Non-Dual Supreme Being*, Cuttack, Mahima Dharmalochana Samiti). En el prefacio a la primera edición de la traducción al inglés, Biswanath Baba agradece al ministro en jefe de Orissa, al vicerrector de la Universidad de Utkal y a otras muchas personalidades eminentes, entre ellas Anncharlott Eschmann, la investigadora alemana que trabajó el tema de la mahima dharma a principios de la década de 1970. En 1974, habiendo sido invitado a la Conferencia Religiosa de Puri, en 1974, Biswanath Baba pronunció un discurso publicado

retomado ideas de la filosofía india y prescrito para los adeptos las prácticas de la pureza y el vegetarianismo. Como corolario, se aseguraba así la cooperación de la gente que, en la visión de Bhima Bhoi, eran los perpetradores de la opresión y la discriminación social en una sociedad desigual.

Es posible que Biswanath Baba no fuera ajeno a los cambios que había detonado el nuevo grupo de balkaldharis y que no dejara de preocuparle la oposición de quienes consideraban a Bhima Bhoi como el filósofo del culto. De manera enérgica, el *Pratipadaka* conminaba a los adeptos de la mahima dharma a no aceptar a un *gruhi* como gurú.³² Quien vivía en un hogar (apegado a su familia y al mundo orgánico material) y se había jactado de ser uno con el Brahma, en realidad había perdido su *karma* (los resultados de las acciones positivas cometidas) y su *brahma-jñana* (conocimiento de Brahma). Debía, por tanto, ser repudiado. Para el erudito Biswanath, los experimentos de Bhima Bhoi no habían hecho sino hacer ver inferior al asceta célibe, venerado por siglos en la tradición hindú, como líder espiritual. Asimismo, el *Pratidapaka* recordaba a los lectores la insistencia de Mahima Swami de que, luego de ser iniciado en el yoga *brahma-jñana-bhaki*, el practicante debía renunciar a su gurú mortal y tomar refugio en el gurú del mundo.³³ Los cambios provocados por las nuevas circunstancias, el surgimiento de líderes de una orden distinta, sus esfuerzos por formar un *samaj* consolidado y los esfuerzos por ganar reconocimiento, legitimidad y notoriedad para el culto habían dado lugar a una nueva construcción de la mahima dharma.

RECURSO A LOS TRIBUNALES

A principios de la década de 1930, cuando Krupasindhu Baba regresó a Joranda luego de una serie de viajes muy prolongados, los balkaldharis estaban firmemente arraigados en el Gadi. El *samaj* de la mahima dharma

con el título *Philosophy of Mahima Dharma* (Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, s.f.). En esa ponencia, Biswanath definía la mahima dharma como *visuddha Advaitabad*, no-dualismo puro, con “evidencias probatorias del Vedanta y otros shrutisastras”. Véase la introducción de Satrugna Nath al discurso publicado. En sus numerosas obras, Biswanath Baba presenta en secuencia la reconfiguración gradual de la relación de la mahima dharma con el hinduismo.

³² *Ibid.*, p. 304.

³³ *Ibid.*

operaba bajo su guía. Habían adquirido nuevas tierras y adeptos, y construido nuevas estructuras cerca del *samadhi*; más aún, se habían registrado como los *marfatdars* de Mahimagadi.³⁴ Literalmente, los *marfatdars* son mediadores que, en este caso, eran personas que estaban a cargo de las propiedades dedicadas al gurú y que lo representaban en todos los asuntos de la congregación. Krupasindhu, molesto, se negó a unirles y se fue a vivir solo, en el tercer linde del Gadi.³⁵ La gente respetaba mucho a Krupasindhu. Su presencia en Joranda y la expresión de su disgusto con la situación reinante significaba un punto a favor para los kaupindharis, quienes habían estado en desacuerdo con los balkaldharis y, como consecuencia de ello, habían sido excluidos de la administración del monumento. Ahora empezarían a defenderse. El *tungi* de Krupasindhu formó el núcleo de una nueva orden: el *samaj* de los kaupindharis.³⁶

Los balkaldharis vieron estos hechos con gran preocupación. Una orden rival estaba naciendo en el *asthan*, el centro nervioso de la secta. Para los balkaldharis esto significaba una amenaza directa a la unidad y solidaridad que estaban tratando de forjar en torno a la legalidad de Mahima Swami, y un reto a la autoridad del gurú y del *samaj*. No querían permitir que surgiera una escisión visible en Joranda, por lo que decidieron recurrir a una autoridad superior. El rajá de Dhenkanal habría podido ser una posibilidad, pero en una ocasión anterior éste había apoyado a Krupasindhu, y también había sido con su consentimiento que Krupasindhu había cambiado la *akhandabati* (llama eterna) a un lugar más cercano a su *tungi*, tras su regreso a Joranda. Por tanto, no podía confiarse en el rajá. Pero existían otros métodos para resolver las disputas. Los balkaldharis, muy versados en la jerga del derecho colonial, como *marfatdars* del Gadi, acudieron a la autoridad del sistema legal del Estado. Con ello empezó una serie de tratos, prolongados y difíciles, con el poder estatal, que contribuyeron a redefinir la mahima dharma dentro del universo del hinduismo.

El documento más antiguo encontrado en los expedientes legales³⁷ se refiere a un juicio de 1936 entre Baba Dinabandhu Das, del *samaj* de

³⁴ Según Biswanath Baba, los balkaldharis aparecían registrados como *marfatdars* en el primer convenio que se estableció durante el régimen de Bhramarbar Bahadur, poco después de que se construyera el mandir de Gadi. Baba, *Mahimadham Itihasa*, pp. 70 y 71.

³⁵ Mahindra Baba, *op. cit.*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Hoy día es difícil localizar los expedientes de la disputa. Yo me topé con un texto mecanografiado de ellos en la década de 1970, en los archivos del Orissa Research Project,

los balkaldharis, y Baba Krupasindhu Das, en el tribunal del juez segundo de Dhenkanal.³⁸ Dinabandhu Das, el querellante, demandaba a Krupasindhu por haber construido un edificio y un *homa mandap* (plataforma para realizar el sacrificio del fuego) dentro del complejo de Gadi. Exigía que dichas construcciones fueran demolidas y pedía que se prohibiera permanentemente a Krupisandhu que erigiera nuevas estructuras. Por desgracia, en los expedientes se ha perdido la sentencia del caso. No obstante, lo que se sabe es que éste no logró resolver la cuestión, y la disputa se prolongó en tanto miembros de ambos grupos, en forma individual y colectiva, presentaban apelaciones y contraapelaciones. Del tribunal del juez segundo, la disputa llegó hasta la Corte Superior de Justicia de Cuttack, la cual finalmente decretó que el asunto era de la competencia del comisionado de Donativos de Orissa.³⁹ A lo largo del litigio hubo intentos por llegar a un acuerdo amigable fuera de tribunales, en los cuales intervinieron jueces, intelectuales y políticos que querían actuar como mediadores, y la formulación de esquemas para crear un comité de administración para el Mahimagadi. Pero ni los funcionarios ni los intelectuales ni los políticos lograron resolver la disputa. Resultaría difícil prescindir de los tribunales.

La intervención de la maquinaria judicial del Estado contribuyó a definir la evolución posterior de la secta. Los requisitos y recursos del proceso legal se volvieron cruciales para la redefinición de las normas y prácticas de la mahima dharma. De hecho, los argumentos de los abogados de ambos grupos de *sanyasis* y los fallos y órdenes de los jueces proscribían cualquier método de negociación. La insistencia de los tribunales en que se recabaran evidencias y se presentaran pruebas incitó a los ascetas, ya convencidos de la eficacia de los textos escritos, a producir sus propias historias canónicas formales de la secta. Una vez más, Biswanath Baba tomó la batuta. Su *Satya Mahima Dharmara Itihasa* apareció en 1935.⁴⁰ Otorgaba a los prac-

en el South Asia Institute de Heidelberg. Están bajo el título de Joranda. Selections from Religious Endowments (en adelante, Joranda Selections). Sin embargo, el texto no contiene referencias completas respecto a todos los documentos.

³⁸ Demanda civil núm. 215 de 1936. Ignoramos si éste fue el primer juicio.

³⁹ Esto ocurrió en 1962. "Order on Miscellaneous Appeal núm. 58 of 1960 and Civil Revision núm. 190 of 1960". La Ley de Orissa sobre Donativos Religiosos Hindúes fue aprobada en 1951.

⁴⁰ El significado literal de *itihasa* es "así fue como ocurrió" (*iti-ha-asa*). Aunque no puede afirmarse que las demandas legales se hayan presentado antes que la publicación del *Itihasa*, no hay duda de que la decisión de llevar el caso ante los tribunales se tomó antes.

ticantes de la mahima dharma un pasado auténtico y confería al gurú la dignidad de la cronología, la temporalidad y de un nuevo historicismo. El gurú, quien se había mantenido detrás de la historia, ahora estaba situado dentro del tiempo y la tradición. Por otra parte, el *Itihasa* consolidó aún más la postura de Biswanath Baba como líder de la congregación.

El pasaje inicial del *Itihasa* informaba al lector que, antes de que Biswanath Baba emprendiera el proyecto de escribir una historia de la secta, varias personas habían asumido la labor, pero habían fallado.⁴¹ Tal fracaso no tenía sino una explicación: el gurú no había querido que tuvieran éxito. Era claro que Biswanath Baba gozaba del *asirvad* (bendición) del gurú. También estaba armado con la confianza de los adeptos de la mahima dharma y, por último, varios ciudadanos prominentes de Orissa, profesores del prestigioso Colegio Ravenshaw de Cuttack, le habían instado a que acometiera esa obra.⁴² Así, las credenciales del autor quedaban corroboradas.

El *Itihasa* procedió a autenticar su contenido. Conforme del todo con el criterio de que los relatos “históricos” deben ser reales, el *Itihasa* reclamaba para sí una norma distinta de verdad al sustentar su veracidad en la divinidad del fundador. El contenido mismo del texto lo hacía inherentemente verdadero. Al mismo tiempo, varias argumentaciones que presentaba el texto servían para identificar a Mahima Swami como un dios encarnado. Sin esfuerzo y de manera simultánea, el texto de Biswanath Baba se sustentaba en la fe y la razón, respondiendo así a las inquietudes de la historiografía racional y superándolas. Ofrecía una delicada mezcla de historia occidental y de la tradición india del *itihasa-purana*.⁴³

⁴¹ Baba, *Itihasa, Abataranika* (prefacio), p. 1.

⁴² *Ibid.*, pp. 2 y 3.

⁴³ El *itihasa-purana*, en palabras de Romila Thapar, “oscila entre el pasado percibido y la historicidad”. Los textos representan el paso de la “historia incrustada” al “desprendimiento de la conciencia histórica” en la antigua India, lo cual es un corolario de la transformación del orden político de sociedades por linaje a sistemas de Estado. Romila Thapar, “Society and historical consciousness: The Itihasa-Purana tradition”, en Sabyasachi Bhattacharya y Romila Thapar (eds.), *Situating Indian History for Sarvepalli Gopal*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 353-383. Partha Chatterjee, “Ithaser Uttaradhikar”, *Baromas*, vol. 12, núm. 2, abril de 1991, pp. 1-24, y del mismo autor, “Claims on the past”, en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 1-49, contienen análisis sobre cómo la transición de lo mítico a lo contemporáneo aparece del todo exenta de problemas en las “historias” relatadas por las dinastías reinantes en el *puranaitihasa* (*purana-itihasa*).

Esto hacía que el *Itihasa* estuviera abierto a diversas visiones, aunque la forma escrita hubiese congelado en el tiempo eventos de carácter fluido y hubiese presentado una historia singular, concentrando una serie de partes en una sola, el *Itihasa*, y a menudo excluyendo las voces que fueran divergentes y antagónicas.

Biswanath Baba indicaba que el material para el texto (que describía la vida, actividades y enseñanzas de Mahima Swami) había sido recopilado a partir de la larga convivencia y discusiones detalladas con los renunciantes autorrealizados de primera línea, los discípulos directos y compañeros constantes de Mahima Swami. Gracias a esos diálogos se habían esclarecido todas las dudas y ambigüedades relacionadas con el *niskama leela*⁴⁴ (juego desinteresado) del Prabhu.⁴⁵ Asimismo, esos ascetas eran la fuente de información sobre el periodo que siguió a la muerte del fundador, la reunión convocada tras ese suceso y en la que se tomó la decisión de iniciar el Mahimagadi, y el funcionamiento del Gadi en el curso de las siguientes décadas. Por último, Biswanath Baba no era un mero observador, sino un participante activo en los asuntos del Gadi desde el tiempo de los *siddhas*. El *Itihasa* era un registro auténtico de lo que los renunciantes y seguidores laicos de la mahima dharma habían testificado y experimentado.⁴⁶

La principal tarea a la que se abocó esta historia fue a describir el *niskama leela* del Swami en la tierra: resaltaba sus poderes milagrosos y su personalidad carismática que estremecía a todos, pobres y ricos. El *leela* de Mahima Swami era espontáneo, pero se producía en respuesta a las plegarias repetidas de santos, seres píos y dioses para restablecer el *satya dharma* en el mundo.⁴⁷ El Swami, como *prabuddha narayana*, bajó a la tierra, pasó varios años en meditación en la cima del Kailash y luego bajó a las colinas de los Himalayas. Ahí ordenó a los *siddhas* que volvieran a nacer y éstos se convirtieron en los primeros iniciados del *satya dharma*.⁴⁸ El Señor decidió predicar en Orissa; la fe debía propagarse a

⁴⁴ No es de sorprender que Biswanath Baba describa las actividades de Mahima Swami como *leela*, un término muy usado en el vaishnavismo para referirse al deporte divino del Señor Krishna. Es evidente que Mahima Swami no era un ser humano ordinario. Pero el término no aparece en las obras de Bhima Bhoi.

⁴⁵ Biswanath Baba, *Itihasa*, Abataranika, pp. 2 y 3.

⁴⁶ Biswanath Baba reiteró esto cuando lo entrevisté, en febrero de 1990.

⁴⁷ Biswanath Baba, *Itihasa*, cap. 1, p. 1.

⁴⁸ Es de crucial importancia que se haya omitido aquí la afirmación de Bhima Bhoi

partir de ese punto para el bien de la humanidad.⁴⁹ Toda esta historia involucra una construcción particular del pasado y el presente, un drama con símbolos grabados en diversas tradiciones del hinduismo. El Dharma había sido fundado por un inmaculadamente concebido (*ajoni sambhuta* o no nacido de útero), encarnación del Absoluto; los *siddhas* de la tradición Nath eran sus primeros discípulos; la forma del *ajoni sambhuta* era *prabuddha narayana* (el omnisciente Vishnu); y el Kailash, la morada de Shiva/Mahadeva, era el lugar de meditación de esta encarnación del Absoluto. La figura de Mahima Swami estaba tallada con elementos de las tradiciones vedanta, vaishnavita y saivita del hinduismo. El *satya dharma* que predicaba Mahima Swami era la esencia del *dharma sanatan* (eterno) hindú. De hecho, la nueva fe era hinduismo prístino, tal como había existido antes de la llegada del *kaliyuga*.

El *Itihasa* codificó las enseñanzas del Swami y delineó los diversos conjuntos de reglas que él había establecido para las dos categorías de adeptos: los seguidores laicos y los ascetas. Las instrucciones habían sido inicialmente conferidas a Govinda Baba y posteriormente ensayadas ante otros discípulos, en diferentes momentos y distintos lugares. El *Itihasa* ahora las reunía para beneficio de los practicantes y de otros lectores.⁵⁰ A los *gruhis* se les instruía a adecuarse a cada una de las estaciones de su vida, les advertía contra la codicia, la falsedad y la conducta inmoral, y les ordenaba rezar al Señor con total devoción, durante los *brahma muhurtas* del amanecer y el anochecer. También se les exhortaba a mantener buenas compañías y a mostrar respeto por los renunciantes de la mahima dharma. ¿Y los rituales de los ciclos de la vida? El *Itihasa* dejaba en claro que los ritos de paso desempeñaban un papel importante en la vida de los discípulos legos; prescribía normas detalladas de observancia sobre las impurezas del nacimiento y la muerte, que se asemejaban mucho a la práctica ortodoxa del hinduismo brahmánico.

La orden monástica tenía tres estratos. El más bajo estaba compuesto por los *bairagis* que apenas habían renunciado al mundo. Ellos debían servir a los *sanyasis*, mantenerse en el camino de la renuncia, adquirir el

de que el Señor Jagannatha había dejado Puri para convertirse en el primer discípulo de Mahima Swami. La secta estaba en el proceso de redefinir su relación con el hinduismo y cualquier indicio de superioridad sobre el culto central de Orissa hubiese sido contraproducente.

⁴⁹ Biswanath Baba, *Itihasa*, pp. 1 y 2.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41, nota de pie de página.

conocimiento de las escrituras y desarrollar sus capacidades de meditación. Los *apara sanyasis*, que constituían el estrato intermedio, estaban obligados a demostrar a cada momento su devoción a los *siddha para sanyasis*. Su mente debía estar tranquila. Esas medidas les permitían aprender las escrituras y comprender con cabalidad las enseñanzas del gurú. Todo esto era supervisado por los *para sanyasis*, sus maestros y guías, quienes también, llegado el momento, decidían elevarlos al rango de *siddhas*. A los *para sanyasis*, que representaban la forma más elevada del ser, se les advertía de los peligros de aprovecharse injustamente de su categoría superior. Debían mantenerse absolutamente desprendidos de todas las pasiones, aspiraciones e instintos adquisitivos; se les prohibía acumular dinero, construir sus propios *ashramas* y vivir ahí de manera permanente, como gurús o *mahantas*, y de iniciar su propio *paramapara* (linaje). Su deber consistía en enseñar a las personas a rezar al uno y único gurú, el Absoluto. Pero, aunque el *Itihasa* reforzaba la jerarquía y la gradación, también estipulaba que todos los miembros de una orden eran iguales y se les pedía que mostraran respeto mutuo y se honraran los unos a los otros.⁵¹ El texto canónico de Biswanath Baba, al reiterar la insistencia de Mahima Swami respecto del desapego, también censuraba las iniciativas de los kaupindharis para crear una comunidad rival.

El *Itihasa* interpretaba la decisión de construir el *samadhi* de Mahima Swami como un acto que reponía a los deseos del gurú.⁵² En efecto, Anam Das Baba, un sabio balkaldhari, tuvo en sueños la visión del templo concluido: vio al Baishnab Charan con una altura de 12 cúbitos, adornado con una serpiente de siete capuchas en lo alto y rodeado de cuatro muros.⁵³ Los ascetas autorrealizados habrían de realizar el *niti* ahí, por turnos, y congregarse cada tarde para el *nam bhajan*.⁵⁴ Era el deseo explícito del Supremo Señor que Nanda Baba ofreciera los primeros servicios en el *samadhi mandir*.⁵⁵ Todo esto es muy significativo. La visión

⁵¹ En su primer capítulo, el *Itihasa* ofrece una descripción detallada de las reglas, normas y prácticas, en la subsección “Satya Mahima Dharmara Upades” (Consejos del Satya Mahima Dharma), pp. 13-41.

⁵² Biswanath Baba, *Itihasa*, pp. 288 y 289.

⁵³ La serpiente con siete capuchas colocada en lo alto es un recordatorio de la meditación de Mahima Swami en Kapilas, donde una serpiente así lo protegió y resguardó. Biswanath Baba, *Mahimagadi Itihasa*, p. 227.

⁵⁴ Para un examen de las reglas y los servicios rituales véase Biswanath Baba, *Itihasa*, p. 280; Biswanath Baba, *Mahimagadi Itihasa*, pp. 13-21.

⁵⁵ Biswanath Baba, *Itihasa*, p. 289.

del templo, el derecho de ofrecer servicios rituales y la orden de precedencia para ofrecer el primer servicio recaían todos en los balkaldharis.⁵⁶ Al parecer, el presente pesaba mucho sobre el pasado.

Recordemos que fue Nanda Baba quien confirió el *balkal* a los 56 *sanyasis* y quien causó la desunión en el *samaj*. ¿El deseo del Señor de que Nanda Baba ofreciera el primer servicio en el monumento sería una expresión del lugar especial que ocupaba el asceta dentro de la mahima dharma? ¿Acaso la orden no prevenía y preparaba a Nanda Baba para que iniciara una segunda línea de balkaldharis? ¿Sería entonces posible dudar de la veracidad del *sunya baniladesh* mencionado en el *Pratipadaka* (que impelía a Nanda Baba a que diera el regalo del *balkal* a algunos sanyasis kaupindhari? El terreno había sido preparado antes. La concesión del *balkal* a los 56 sanyasis se mencionaba en el texto como un incidente ordinario.⁵⁷ En un párrafo, desprovisto de todo adorno retórico, se hacía referencia al mensaje desde el vacío como un hecho habitual y pasaba a enlistar los nombres de los nuevos iniciados. No había ni un solo indicio de desacuerdo o disensión. ¿Para qué?, si el propio preceptor había iniciado el proceso de gradación y promoción entre los renunciantes. El pasado reordenado legitimaba el presente.

La categoría y logros espirituales superiores de los balkaldhari habían hecho que quedaran a cargo del Mahima Gadi. Ellos tenían la responsabilidad de supervisar y administrar el monumento; sólo ellos tenían derecho a entrar en el santuario interior del *gadi mandirgadi mandir* y del *sunya mandir*, y ellos controlaban la conducción de las oraciones y los servicios. Por su parte, la tarea de los kaupindharis consistía en barrer y limpiar el complejo exterior y, en cuanto al complejo interior, podían pararse cerca del portón y proporcionar a los balkaldharis las provisiones necesarias para el *niti*. Los kaupindharis tenían el deber de aceptar a los *babas* (renunciantes) autorrealizados como sus guías espirituales y de honrar y cumplir los deseos y dictados de su preceptor en

⁵⁶ Baishnab Charan Baba, en *Satya Mahimadharma Mahimagadi Samachar*, Sambalpur, Sadhu Birendra Kumar Das, 1978, pp. 134 y 135, corrobora esto, pero de manera distinta. Afirma que Mahima Swami había dejado de conceder el *balkal* con Nanda Baba, quien tuvo entonces que volver a comenzarlo. Asimismo, Mahima Swami creó a los kaupindharis, de tal suerte que éstos pudieran ayudar a propagar la mahima dharma, guiados por los ascetas autorrealizados. Pero no les confirió ninguna responsabilidad especial ni les asignó ninguna tarea especial.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 306 y 307.

su vida cotidiana.⁵⁸ Todo eso estaba implícito en su designación como *dasa* (servidor). Así, el *Itihasa* había fijado firmemente las normas y jerarquías del *samaj* de la mahima dharma.

El sustento teórico que se dio a la redacción del texto tuvo como consecuencia que los intelectuales oriyas llegaran a considerarlo la historia auténtica de la secta.⁵⁹ Más aún, se convirtió en el documento de referencia para los juristas. Los tribunales daban al *Itihasa* escrito mayor peso como evidencia que al testimonio oral de los testigos. Los balkaldharis tomaron ventaja sobre los kaupindharis. Esto se hace evidente en el primer laudo importante, fechado el 11 de diciembre de 1947, que se halló en los expedientes legales.⁶⁰ El fallo empezaba expresando la preocupación de los jueces por las “prolongadas” disputas entre los dos grupos en el Alekh Gadi de Joranda y manifestaban su enorme deseo de resolverlo, pues la “fisura” entre ellos representaba “un obstáculo para el progreso de la orden religiosa”.⁶¹ Los propios renunciantes estaban “ansiosos por lograr que la paz y la consolidación reinaran entre ellos”. Con este propósito, Ram Chandra Das, a nombre de los balkaldharis, y Dharmananda Das, a nombre de los kaupindharis, firmaron un conve-

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Por ejemplo, la descripción que presentaba el *Gazetteer of Dhenkanal* de la mahima dharma se basaba en gran medida en el *Itihasa*. No sólo empleaba los términos de *para* y *apara*, sino que también se decía que el sistema de promoción de los renunciantes de un grado al siguiente era un rasgo inherente del Dharma. El *Gazetteer* describía a Biswanath Baba como un filósofo “quien quizá en el futuro aparezca entre otros filósofos eminentes”. N. Senapati y P. Tripathy (eds.), *Orissa District Gazetteers: Dhenkanal*, 1972, p. 1. La descripción del Dharma se encuentra en el Apéndice, pp. 443-447. Los numerosos textos de Biswanath Baba y su participación en varios encuentros religiosos consiguieron que los intelectuales se interesaran por la mahima dharma. A su vez, el culto se vio influido por la intervención de los oriyas de clase media. El éxito de Baba en allegarse a los intelectuales para propagar el culto ha sido proclamado con orgullo en la obra de Shatrughna Nath, “Mahima movement in Cuttack city”, en K.S. Behera, J. Patnaik y H.C. Das (eds.), *Cuttack: One Thousand Years*, Cuttack, 1991, p. 267.

⁶⁰ Este laudo fue dictado por los jueces Swami Bichitrananda Das, Sri Satyanarayan Sengupta y Sri Jaykrushna Misra (a quien más tarde remplazó Sri Paresh Mahanti), todos los cuales eran abogados de Cuttack. Este laudo, con pequeñas modificaciones, se incorporó en un segundo fallo, anunciado el 13 de enero de 1950, y los mismos jueces lo rubricaron el 25 de agosto de 1950. Joranda Selections.

⁶¹ La misma opinión, de que el “progreso” de la institución estaba siendo “retrasado debido a los litigios entre dos secciones de la congregación”, se expresó en el Informe Administrativo del Estado de Dhenkanal de 1945-1946, *Crown Representative's Records*, parte 1, Eastern States Agency, India Office Library and Records, Londres.

nio el 20 de marzo de 1947 por el cual todas las disputas serían referidas a los jueces y ambas partes convenían en acatar su fallo. A su vez, estos últimos reconocían que Ram Chandra Das y Dharmananda Das eran representantes adecuados de sus grupos. Se procuró que abogados y testigos estuvieran presentes tanto en el momento de la firma del convenio como en las otras etapas del proceso. Éste comenzó el 26 de octubre de 1947 y prosiguió cada día. Los argumentos de ambas partes fueron escuchados con detenimiento y se dio la “debida consideración” a sus alegatos y a las “evidencias” a las que aludían. Los jueces señalaron que habían tenido mucho cuidado en elaborar un laudo justo y apropiado.⁶²

La primera cláusula confería autoridad única sobre todas las propiedades al Mahima Gadi. Esto incluía “todas las estructuras que existan o puedan ser construidas en los terrenos pertenecientes al Gadi”; “todas las estructuras construidas o que se construyan en cualquier otra parte”, y “cualquier otra propiedad que haya sido o sea adquirida” por un sanyasi de la mahima dharma. Establecía, además: “Ningún sanyasi podrá tener un interés personal en los derechos conferidos al Gadi”. También se les prohibía construir “un Sunya Mandir, Dhuni Mandir o Gurupitha Gadi independiente, ya sea cerca o dentro del Complejo de Joranda Math”. Esto era una advertencia clara para los kaupindharis de que sus edificios actuales y cualquier otro que planearan construir eran ilegales. El fallo proscribía la presencia de instituciones rivales dentro del complejo del Gadi.

Se consideró que la prohibición para los *sanyasis* de adquirir propiedades personales era “uno de los principios cardinales de la mahima dharma”. A los ascetas se les permitía recaudar *bhiksha* para enfrentar las emergencias, pero se les prohibía conservar más de cinco rupias para ellos, el resto de las cuales eran propiedad del Gadi. Por otra parte, se les autorizaba a “hacer colectas para el propósito de erigir dharmasalas [albergues para peregrinos] para propósitos públicos”, que a su vez serían propiedad del Gadi. Asimismo, este último heredaría las propiedades, si acaso tuvieran, de todos los *para* y *apara sanyasis* a su muerte. “Los discípulos no pueden reclamar herencias personales ni otros legados”.

La colocación del *samadhi* (el Mahima Gadi) como la institución central de la mahima dharma se había así consumado; el proceso que se

⁶² Las principales cláusulas que prescribía el laudo iban antecedidas de la frase “todas las partes convienen y nosotros también así lo dictamos”.

iniciara tras la muerte de Mahima Swami había alcanzado su culminación mediante la intervención de los procesos legales. El Mahima Gadi había remplazado al gurú como autoridad máxima. Ahora manejaba los asuntos del culto y guiaba a sus adeptos. El Gadi, respaldado y legitimado por el fallo, se convirtió en el propietario único de todos los bienes que los ascetas de la mahima dharma habían adquirido y habrían de adquirir en el futuro.

Si bien había fuertes prohibiciones respecto a la acumulación de riquezas por parte de los miembros individuales, no había límite para la magnitud de las posesiones del Gadi. De hecho, los ascetas eran exhortados a “hacer colectas” para fines públicos. Esto era resultado de que la mahima dharma se estableciera como una orden monástica institucionalizada. Desde finales de la década de 1870, el Dharma había ido cambiando de practicar el desinterés absoluto y completo por las posesiones a controlar y regular las tendencias adquisitivas de sus miembros. El fallo reconocía formalmente que la propiedad se había vuelto un tema contencioso crucial entre los renunciantes de la mahima dharma.

El hecho de que en el laudo se utilizaran los términos *para* y *apara*, mencionados por vez primera en el *Pratipadaka*, revelaba la aceptación acrítica de las categorías que introdujera Biswanath Baba. En el fallo estaban claramente reconocidas e incorporadas la primacía y posición privilegiada de los bakkaldharis. “Los para sanyasis tienen el derecho exclusivo a ofrecer servicios en el ashrama del Gadi Mandir, al cual nadie más debe tener acceso, pero los otros sanyasis no deben ser privados de asistir en los servicios tal como lo han venido haciendo hasta ahora”. Los para sanyasis eran por supuesto, los bakkaldharis, mientras que los kaupindharis, los excluidos, eran denominados los “otros sanyasis”. De igual forma, la prohibición de que se construyeran tanto “un Sunya Mandir, Dhuni Mandir o Gurupitha Gadi” dentro o cerca del complejo de Joranda Math, como tungis o residencias “dentro de un área de 92 metros desde las murallas del actual Gadi Mandir” era un reconocimiento a los reclamos de los bakkaldharis. Las construcciones paralelas rivales que se habían construido en ese perímetro del complejo de Gadi habían sido motivo de discordia entre Kripasindhu y Dinabandhu, entre kaupindharis y bakkaldharis. Ahora los jueces decidían a favor del grupo de Dinabandhu de manera inequívoca. Los textos de Biswanath Baba, en particular el *Itihasa*, consiguieron proyectar a los bakkaldharis como los representantes genuinos de la mahima dharma. El laudo suscribía la le-

gitimidad de las normas, reglas y prácticas desarrolladas por los balkaldharis y daba apoyo absoluto a su sistema de gradación, promoción y jerarquización dentro de la mahima dharma.

El resto de las cláusulas del laudo sólo esclarecían y precisaban la postura de los jueces. Todos los para sanyasis habrían de tener la misma categoría entre ellos; estaban “autorizados a Saran Manya recíproco”. Pero la situación de las relaciones entre los *para* y *apara sanyasis* era un poco distinta. “Recomendamos que los últimos muestren saran manya a los primeros, lo cual deberá volverse una práctica por consentimiento mutuo”.

Es sorprendente cómo los abogados, jueces y árbitros, a medida que se involucraban en la disputa entre los ascetas de la mahima dharma, fueron asumiendo cada vez más la responsabilidad de definir e interpretar la naturaleza y las reglas del culto. En este caso, los árbitros recomendaron que un gesto de respeto hacia los para sanyasis debería “volverse una práctica”. Y fueron aún más lejos cuando decretaron:

En el futuro, la iniciación al grado de para sanyasis estará sujeta a las siguientes condiciones:

1. Los *apara sanyasis* deberán tener cuando menos siete años de práctica como *apara sanyasis*.
2. Los *apara sanyasis* deberán estar versados en todos los libros existentes sobre la mahima dharma.
3. Se deberá recoger la opinión de la mayoría de los para sanyasis presentes en la congregación anual de Magha Purnima, de manera secreta, en un proceso de votación.

En cuanto a la iniciación al grado de *apara sanyasi*, el bariagi deberá tener siete años de práctica como primer iniciado y tendrá además un conocimiento bastante amplio de la mahima dharma.

No será válida ni se reconocerá cualquiera otra iniciación de un grado a otro salvo las que se hagan de la manera antes indicada, en la congregación anual en el Gadi.

Así, el cambio de un grado al siguiente se condicionó a plazos temporales muy rígidos. Los candidatos para la promoción habrían de ser juzgados con base en una norma definida: el conocimiento de “todos los

libros existentes sobre la mahima dharma” para los *apara sanyasis* que aspiraran a ser *para sanyasis*, y un “conocimiento bastante amplio de la mahima dharma” para los *bairagis* que optaran por el nivel de *apara sanyasi*. El sistema de gradación y promoción no sólo se definió en términos muy claros, sino que también se le dio la fijeza de los exámenes formales. Los juristas se confabularon con los ascetas e incluso fueron más lejos que ellos para reformar la mahima dharma y darle una base “racional”.

El énfasis en el conocimiento de los textos deja ver la mutación que había sufrido la secta desde la época de Mahima Swami. El preceptor, en efecto, no había dejado ningún registro escrito; había dotado a Bhima Bhoi del don de la poesía para que propagara sus ideas y envió escribas al bardo ciego para que anotaran sus inspirados pensamientos. Las creaciones líricas de Bhima Bhoi habían de cantarse y recitarse colectivamente. Durante la vida de Mahima Swami y mucho tiempo después, éstos fueron los únicos textos escritos del culto. El mundo cultural de Mahima Swami y Bhima Bhoi estaba sustentado en la matriz de la oralidad. Las obras de Bhima Bhoi partían de las tradiciones orales oriyas y las enriquecían. Pero, en menos de un siglo el poder de lo escrito había triunfado sobre la oralidad. Los ilustrados urbanos se volvieron una base de apoyo importante e influyente para la mahima dharma. Sólo algunos de ellos se hicieron seguidores del culto; la mayoría trabajaba como asesores, consultores y mediadores. Ellos codificaron (y podían recrear) las reglas, rituales y prácticas del culto. La fijeza de la forma escrita daba contenido a los reglamentos de la mahima dharma.

Luego de asentar una serie de instrucciones detalladas en relación con varios aspectos del culto, los árbitros confiaron a Baba Dharmananda Das, Baba Biswanath Das y Baba Dinabandhu Das la formulación de “un código de reglas que no se contrapongan a las cláusulas” del laudo. Este código habría de “ser seguido por los practicantes de la mahima dharma de los diversos niveles. Si las personas antes referidas no pueden llegar a un acuerdo para dar solución a algún asunto en particular, tendrán que remitirse al Consejo de Árbitros para la decisión final”. Los representantes del Poder Judicial, neutral, como árbitro general a cargo de garantizar el buen funcionamiento de la “religión”, habían asumido la iniciativa de los *sanyasis*, a quienes ahora se había “confiado” la autoridad para elaborar reglas. La decisión final, en caso de desavenencia sobre cualquier asunto, estaba en manos del Consejo de Árbitros, cuyos miembros también tenían autoridad, durante el periodo interino de un año,

de visitar “de manera “individual o colectiva la institución de la mahima, examinar su contabilidad e indagar en la administración real para evaluar la viabilidad del actual acuerdo”, y emitir instrucciones a los “miembros de las partes para el arbitraje de asuntos que ellos manejan”. Toda contravención habría de producir “la pérdida de todos o algún derecho del infractor dentro del Mahima Gadi”. Como corolario, los árbitros se reservaban el derecho a castigar a los miembros desobedientes de la congregación. Los ascetas que habían manejado los asuntos en el Mahima Gadi ya no eran quienes tomaban las decisiones; su función se la había apropiado el Consejo de Árbitros.⁶³ La falta de unanimidad con respecto a la administración de la mahima dharma y la intervención de los tribunales y árbitros para resolver los problemas condujo a los renunciantes a ceder, al menos en el papel, a sus derechos de liderazgo y toma de decisiones. En la práctica, sin embargo, a menudo no siguieron los dictados del laudo.

El hecho de elegir abogados como árbitros demostraba la preferencia y confianza de los *sanyasis* en los juristas, dado que ello destacaba la presencia crucial del Estado en la vida de la comunidad. A su vez, los abogados se aplicaron a su labor con gran celo e intentaron monopolizar la autoridad para resolver las disputas y discrepancias entre los *sanyasis* de la mahima dharma. Sus fallos sobre todos esos asuntos habrían de ser “vinculantes y concluyentes”. Sin embargo, los ascetas le daban un uso particular a las sentencias de los abogados y los árbitros.

La respuesta de los *kaupindharis* a las estrategias de la orden rival, en particular al *Satya Mahima Dharmara Itihasa* de Biswanath Baba, se expresó en el *Satya Mahima Dharmara Sanksipta Itihasa* de Mahindra

⁶³ Este registro de los muchos tratos entre la mahima dharma y el aparato legal del Estado al parecer corrobora la opinión de Marc Gallanter en el sentido de que, en la India independiente, los representantes del Poder Judicial neutral aplicaban celosamente su facultad de arbitraje general en cuestiones de religión con el fin de promover una reforma dentro del hinduismo. Véase Marc Gallanter, *Law and Society in Modern India*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 237-258, y del mismo autor, “Hinduism, secularism and the Indian judiciary” en Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 268-293. Sin embargo, esto no pone en cuestión la naturaleza del secularismo en la India. Lo que pretendo hacer es ampliar el análisis de Gallanter y examinar la forma en que los renunciantes de la mahima dharma aprovechaban los requerimientos legales y los veredictos legales, lo cual nos ayudaría a comprender mejor el poder y alcance de la maquinaria legal del Estado y la forma en que ciertos grupos los manipulaban con el propósito de lograr resarcimientos por medio de la ley.

Baba, publicado en 1958.⁶⁴ Esto marcó la culminación de una serie de medidas que tomaron los kaupindharis para organizar y fortalecer a su propio *samaj*. En la década de 1950, algunos ascetas denodados, como Mahindra Baba y Kasinath Baba, tomaron las riendas de los kaupindharis. Así, la lucha contra los balkaldharis se retomó con renovado vigor. El *samaj* de los kaupindharis adoptó una organización más cerrada, reafirmando su identidad e iniciando el contraataque a las acciones de los balkaldharis. Se fundó el Kaupindhari Mahima *Samaj* Satya Mahima Dharma Alochana-o-Prachar Sabha, se organizaron reuniones y se cumplían con solemnidad las tareas de proselitismo y de propagación de la fe.⁶⁵ Mahindra Baba y Kasinath Baba participaron en el *Biswa Dharma Sammelan* (Conferencia Religiosa Mundial) que se celebró en Delhi, en 1955, como representantes de la mahima dharma. El discurso de Mahindra Baba se publicó en el folletín titulado *Biswa Kalyan Pathe Satya Mahima Dharma*.⁶⁶ El *samaj* de los kaupindharis reafirmó su identidad explicando puntualmente aquello que lo diferenciaba de los *apara san-yasis* del *samaj* de los balkaldharis. El *kaupin* (taparrabo o faldón) convencional se reemplazó por una prenda más ancha y larga, que llegaba a las rodillas, y un *chapar* (lienzo de tela) que cubría la parte superior del cuerpo. De igual forma, el grupo reinterpretó ciertos principios filosóficos de la mahima dharma e identificó el *ekaksara* (letra única/no-dual) de Bhima Bhoi con el *omkar*, el primer sonido del hinduismo.

La aparición del *Satya Mahima Dharma Sanksipta Itihasa* de Mahindra Baba señaló el inicio de la era del *samaj* de los kaupindharis. La introducción llamaba la atención sobre el papel crucial que había desempeñado la historia en la existencia del *samaj* y de la *jati* (nación).⁶⁷ Un *itihasa* que registrara la vida y acciones del *yogeswara* (señor del yoga) Mahima Prabhu era de vital importancia para los seguidores del culto, pues representaba una fuente de inspiración en los momentos difíciles, que les permitía seguir sin desmayo en el camino del *satya dharma*. Por otra parte, ni el *Pratipadaka* ni el *Itihasa* de Biswanath Baba ni tampoco otros tantos textos publicados hasta la década de 1950 habían respondi-

⁶⁴ Mahindra Baba, *Satya Mahima Dharmara Sanksipta Itihasa* (en adelante *Sanksipta Itihasa*), *op. cit.*

⁶⁵ El Alochana-O-Prachar Sabha se creó en 1954.

⁶⁶ Mahindra Baba, *Biswa Kalyan Pathe Satya Mahima Dharma*, Mahimagadi, 1957.

⁶⁷ *Sanksipta Itihasa*, p. 11.

do a las expectativas de los devotos. En esos textos no había análisis sustanciales y autorizados del culto, carecían de algo que los distinguiera y sus postulados a menudo contradecían los principios fundamentales del Dharma.⁶⁸ El breve *Itihasa* de Mahindra Baba vino a llenar esos huecos y a corregir el desequilibrio.

El relato de la vida de Mahima Swami, desde el momento en que apareció en Orissa, en 1826, hasta aquel en que empezó a predicar la fe, después de un largo periodo de meditación de 36 años, era muy semejante al que presentaba el *Itihasa* de Biswanath Baba. Sin embargo, también había diferencias muy importantes. Mahima Swami era descrito como un *ajoni-sambhuta* y como un *yogeswara* (señor del yoga), pero no aparecía el término *iswara purush*, y cuando obtuvo el reconocimiento como Dhulia Gosain, su atuendo era un *gairik kaupin* (faldón azafrán).⁶⁹ Estas variaciones coincidían con la descripción que hace Bhima Bhoi del Swami en *Stuti Chintamoni*. A la edad de cuatro años, Bhima Bhoi se había encontrado con un asceta que recorría las aldeas; vestía un *kasa kaupin* y en sus brazos llevaba los símbolos del *sankha* (concha) y del *chakra* (disco).⁷⁰ Mencionamos antes que muchos reconocen a este asceta como Mahima Swami, el futuro gurú de Bhima Bhoi. Asimismo, el *Sanksipta Itihasa* olvidó mencionar que el gurú empezó a portar el *balkal*, en lugar del *kaupin*, cuando empezó a predicar. ¿Sería esto un gentil recordatorio de que no había mucha diferencia entre esas dos prendas? Los detalles que Mahindra Baba recuerda forman parte de un modelo.

Si bien el texto insinuaba que Govinda Baba, el primer discípulo de Mahima Swami, había recibido un *balkal*, también presentaba una anécdota interesante sobre los inicios de la orden kaupindhari, que no se encontraba en el *Itihasa* de Biswanath Baba.⁷¹ Un día, Nrusingha Baba, el segundo discípulo del Swami, plantó un árbol de algodón en el *ashrama* de Malbiharpur e hizo que produjera algodón, del cual hiló y urdió una bandera blanca. Ésta fue izada en lo alto del dhuni mandir, como *patit paban bana* (la bandera del redentor de los caídos). Cuando ese hecho llegó a los oídos del gurú, reprendió a Nrusingha Baba por hacer esas exhibiciones inútiles. La fe verdadera no debía propagarse por medio de la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁰ Bhima Bhoi, *Stuti Chintamoni*, copla 21, citado en *Sanksipta Itihasa*, p. 6.

⁷¹ *Sanksipta Itihasa*, pp. 18 y 19.

magia y los milagros, instrumentos de los seres inferiores. Ordenó entonces a Nrusingha Baba que transformara la bandera blanca en un *gai-rik kaupin* (faldón azafrán), que lo usara como atuendo y que se uniera a los servicios ofrecido en el *dhuni mandir*. Obedeciendo la orden del gurú, Nrusingha Baba dejó su *balkal* y empezó a vestir el *kaupin*. El giro en este relato era crucial: un sanyasi balkaldhari renunciaba a su *balkal* y adoptaba el *kaupin* como modo de rendir honor a los deseos del Prabhu. Con ello se destacaba la irrelevancia de los grados entre los sanyasis, así como las bases recíprocas e intercambiables de las dos órdenes.

Una segunda anécdota corroboraba este argumento. Poco después de que los ascetas empezaron a utilizar el *kaupin*, surgieron disputas entre los balkaldharis y los kaupindhari respecto de sus respectivas categorías. Los primeros afirmaban ser superiores arguyendo que portaban el mismo *bana* (atuendo) que el gurú; los segundos les recordaban que el faldón era el *adibana* (primera prenda/prenda original) del Prabhu, lo que igualaba ambos atuendos. El maestro se enteró de aquel asunto y le entristeció ver que sus seguidores reñían por cuestiones mundanas y triviales. El *bhek* (vestido), decía él, era tan sólo un símbolo externo y que la categoría de un *sanyasi* debía juzgarse por la cualidad de su *sadhana*. Recordó a los renunciados que *paat* (tela) y *pat* (corteza) eran lo mismo.⁷² Los ascetas se regocijaron con el veredicto del fundador, olvidaron sus diferencias y unieron sus fuerzas para propagar el culto. Bhima Bhoi había expresado el mismo sentimiento en su *Brahma Nirupana Gita*: “El bana de Adimahima es patita paban, su bana es prenda hecha de hilo; el bana de Maha Mahima es la corteza de un árbol”.⁷³ ¿Acaso todo esto no ponía punto final al asunto?

Las reglas para iniciarse en una orden monástica eran muy claras: quien deseara volverse un asceta debía renunciar al mundo, vivir con un *sanyasi* y desarrollar su capacidad de meditación, concentración y logros espirituales (*sadhan-bhajan*, meditación-oración), antes de pedir la iniciación. Después de ésta, su categoría como balkaldhari o kaupindhari dependería de la orden de su preceptor: tendría que usar un *kaupin* si su gurú era un kaupindhari, o un *balkal* si era una balkaldhari.⁷⁴ El atuendo y la categoría del renunciante quedaban, así, definidas de por vida. El

⁷² *Ibid.*, p. 19.

⁷³ Bhima Bhoi, citado en *Sanksipta Itihasa*, p. 20.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

sistema de gradación y promoción entre los ascetas era una innovación injusta del segundo linaje de balkaldharis. Eran “personajes audaces” (*ugra svabhav*) que habían obligado a su gurú a que les otorgara el *balkal* y habían relegado a sus iguales, los otros kaupindharis, a una posición subordinada. Habían tomado por la fuerza el Gadi y no habían dudado en recurrir a la ley para desalojar a Krupasindhu (un asceta superior de su propia orden, quien se había negado a reconocer a los nuevos portadores del *balkal*) del espacio donde vivía por separado, dentro del complejo del Gadi.⁷⁵ Por otra parte, el texto refería con deleite que los métodos retorcidos de los balkaldharis no habían logrado su cometido.⁷⁶

Los kaupindharis habían enfrentado su porción de problemas. Su *samaj* había vivido una grave crisis cuando un balkaldhari, disfrazado de amigo, intentó subordinar al *samaj* al de la orden rival. La comunidad kaupindhari sobrevivió a aquel peligro y se reconstituyó en 1953, iniciando las tareas para tener una administración eficiente, para propagar su fe y para ampliar su base de apoyo. Desde entonces, el *samaj* de los kaupindharis ha mostrado signos inequívocos de crecimiento y desarrollo.⁷⁷ El triunfo de sus esfuerzos por crear una orden independiente se proclamaba con orgullo. La escisión entre las dos órdenes no se veía como un impedimento para el desarrollo del Dharma. Más aún, la formación de un grupo rival se exaltaba como la victoria de lo correcto sobre lo incorrecto. Las nobles enseñanzas del fundador habían vencido las malas interpretaciones que se habían hecho posteriormente de ellas.

El *Itihasa* abreviado de Mahindra Baba dejaba en claro que las prácticas incorrectas de los balkaldharis hacían imposible establecer algún acuerdo y convertían las acciones de los tribunales y los árbitros en meras caricaturas y parodias. Dichas tergiversaciones se presentaron en la forma de un manifiesto:

1. La práctica de los nuevos balkaldharis de ver a seres vivos, en lugar de al ser supremo, como Brahma.
2. La práctica del *sarnamanya*, que desconocía las barreras de la edad y la respetabilidad.
3. El rechazo del *ekaksara omkar*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 55 y 56.

4. La práctica de cambiar del *kaupin* al *balkal*.
5. El empleo de los términos *apara* y *para*, en lugar de los más antiguos.
6. La negativa a permitir que los kaupindharis realicen *nitis* en el Gadi.
7. La oposición a que haya una representación equitativa de los dos *samajs* en la mahima dharma Parichalana y en el Parchar Samiti.⁷⁸

La autoafirmación de los kaupindharis y su registro en un texto constituían un modo efectivo de intervención. Con esta afirmación la disputa entró en una nueva fase. Los temas habían cambiado: el debate ya no era en torno a si sería posible o permisible que existiera un *samaj* kaupindhari independiente, sino en torno a la categoría de los kaupindharis y a su papel en la administración del Gadi. La existencia de un *samaj* kaupindhari se aceptaba ya como un hecho, y otros asuntos adquirirían ahora más importancia. Los jueces que llevaban la disputa reconocieron el punto de vista de los kaupindharis, y al final decretaron que el asunto era competencia del comisionado de Donativos Religiosos.⁷⁹ En 1966, estos jueces proporcionaron al comisionado un programa amplio y bien trazado para ayudarlo a preparar el esquema para la administración del Gadi.⁸⁰ En opinión de los jueces, un proyecto adecuado debía contener el cuidadoso examen de tres puntos importantes: ¿Quiénes eran los ascetas que conformaban el *samaj* kaupindhari? ¿Era éste una institución independiente o debía tratarse como parte del *samaj* balkaldhari, en el que los balkaldharis eran la única razón de su existencia? Si el *samaj* kaupindhari era, en efecto, una orden independiente, ¿qué categoría debía dársele en el esquema propuesto para mejorar la administración del Gadi?

Los jueces acudieron a la historia de la mahima dharma, desde sus orígenes, para responder a esas preguntas. El Dharma fue declarado "parte del Sanatan Dharma Védico, en el que la idolatría fue desechada. El mantra es Ekakshara, es decir, Omkar". Los jueces, de nuevo intérpretes del culto, además de ubicar la mahima dharma en la historia lineal de las religiones como parte del *sanatan dharma* védico, presentaban la idea de Mahindra Baba de identificar el *ekaksara* con el *omkar* como una

⁷⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁹ Esta opinión fue expresada en el veredicto que desestimó la Apelación Miscelánea núm. 58 de 1960 y la Revisión Civil núm. 190 de 1960, el 12 de noviembre de 1962.

⁸⁰ "Argument by the honourable Chief Justice and the honourable Justice S. Burman", Joranda Selections.

verdad axiomática.⁸¹ No importaba que tal identificación hubiera generado confusión en el *samaj* kaupindhari y finalmente sus miembros la rechazaran. El atuendo de Mahima Swami, afirmaban los jueces, consistían tanto de “lienzo de algodón” como de “cortezas del árbol Kumbhi”. “Él otorgó el balkal a 91 y el kaupin a 68 sanyasis, de los cuales 64 y 34 se volvieron sidhas, respectivamente”. En el pasado legalmente ordenado de la mahima dharma, fue en vida del fundador cuando se formaron las órdenes paralelas, las cuales no expresaban el deseo del fundador de crear grados superiores e inferiores de renunciantes, dado que la categoría de un asceta sólo podía ser resultado de la meditación y la autorrealización. Más bien, las órdenes surgieron porque el Mahima Prabhu había usado tanto el *kaupin* como el *balkal*.⁸² Sin embargo, el cambio de atuendo de Mahima Swami de la tela a la corteza cuando empezó a predicar no se mencionaba, dando la impresión de que el fundador alternaba el *balkal* y el *kaupin* a su gusto. Los argumentos de los jueces subrayaban la superfluidad del atuendo como criterio de evaluación y, como corolarios, resaltaban la importancia de la meditación y la autorrealización como verdaderas medidas del valor de un asceta.

Vimos antes que la devoción de Bhima Bhoi fue sustituida por la *jñana-bhakti* (conocimiento-devoción) de Biswanath Baba como el verdadero camino de la mahima dharma. Ahora Mahindra Baba transformaba de nuevo el camino en *sadhana-bhakt-marga* (el camino de la meditación-devoción). La primacía que se acordaba a la *sadhana* se evidenciaba, por ejemplo, en el uso de un nuevo atributo para el fundador: *yogeswara* (señor del yoga). Los jueces incorporaron las ideas de Mahindra Baba en sus argumentos, y también secundaron su afirmación de que el procedimiento de promoción de los *sanyasis* era una “innovación de fecha reciente [...] establecida por Baba Biswanath Das”.⁸³ Los jueces concluyeron que “los sanyasis kaupindhari son iguales en categoría que los sanyasis balkaldharis de su nivel. También realizaban el niti en el primer bedha”.⁸⁴ Los sanyasis “que portan kaupin y sirven a los balkaldharis no

⁸¹ Además del hecho de que los textos de Biswanath Baba ya habían asentado que la mahima dharma formaba parte del *sanathan dharma* hindú, para los jueces era esencial corroborar que la congregación formaba parte integral del hinduismo. Eso sería lo que les facultaría para definirlo y legislar sobre él.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

son representantes del *samaj* de los kaupindharis ni tampoco son iguales en rango. Son sanyasis que atienden a los balkaldharis, quienes los crearon desde la época de la disputa entre las dos órdenes”.⁸⁵ En esta historia del culto quedaba claro que las dos órdenes eran iguales y complementarias. Su existencia separada e independiente se remontaba a la época del fundador, y todos los intentos por aglutinarlas en un solo grupo jerárquicamente escalonado era una imposición injusta. Los jueces aconsejaban que en el futuro se evitara “el dominio injusto de una parte sobre la otra”.⁸⁶

Los laudos de los árbitros y los argumentos de los jueces demuestran el lugar central que ocuparon los procesos legales en la evolución de la mahima dharma a lo largo del siglo xx. Los desacuerdos con respecto a la interpretación de las enseñanzas del maestro, y a la formación, organización y supervisión del *samaj* de la mahima dharma llegaron a formalizarse en una apropiada batalla legal. Dos grupos de renunciantes, con hechos y argumentos antagónicos, se convirtieron en las “partes contendientes”. Los jueces y abogados, como árbitros, fueron entonces quienes tomaron las decisiones y hablaron por la mahima dharma. La jerga y los procedimientos legales consiguieron hacer una escisión final entre los dos grupos. Se cristalizaron dos *samas* independientes, con reglas rígidas y definidas. Con el propósito de coordinar y supervisar dichas órdenes, y de pedir la adhesión de sus seguidores se establecieron Parichalana Samitis y se eligieron presidentes y secretarios. La “administración” del Gadi ganó preponderancia sobre la realización de los servicios rituales en el monumento. Los sanyasis dejaron de hablar de unidad; ahora sólo promovían una coexistencia pacífica. Esto y más (nuevas transformaciones, giros frescos) se vería en las deposiciones de los renunciantes ante el comisariado de Donativos Religiosos, que se llevaron a cabo entre 1961 y 1962.

TESTIGOS

Mi relato comienza con la deposición de Biswanath Baba, el líder polémico del *samaj* balkaldhari y una figura clave en la disputa.⁸⁷ Sus afirmaciones eran simples y claras: la mahima dharma formaba parte del

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ “Before the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, deposition by Abadhut Biswanath Baba, 28.03.62”, Joranda Selections.

sanatan Dharma hindú, que incorporaba, como rasgo principal, el “*Ek advitiya param brahmanka upasana*” (adoración del Brahma único y no dual), y practicaba la no violencia, la verdad y el celibato. Mahima Swami había traído a discípulos laicos y a renunciantes al seno del Dharma, los había categorizado en dos órdenes distintas y había definido sus posiciones respectivas. Las dos divisiones principales eran los *gruhis* y los *sanyasis*, quienes a su vez tenían una jerarquía. Un renunciante iniciaba como *tyagi/bairagi*, se elevaba a la categoría de *apara sanyasi* y finalmente, al cabo de su progreso espiritual, se convertía en *para sanyasi*. Durante los interrogatorios, Biswanath Baba admitió que, aunque los balkaldharis habían gozado de un rango superior desde los tiempos del fundador, los términos *para* y *apara* habían empezado a circular a partir de la publicación de los textos de la mahima dharma, en la década de 1930.⁸⁸

Tras la muerte de Mahima Swami, los balkaldharis empezaron a hacer servicios rituales en el Gadi, de acuerdo con las instrucciones del fundador. Los kaupindharis les ayudaban. Los problemas dentro de la mahima dharma se habían originado en la falta de Kripasindhu, quien había hecho mal uso de las ofrendas de dinero, *ghee* (mantequilla clarificada) y otros objetos que les dieran los discípulos legos, y había creado problemas cuando los otros babas le censuraron esas prácticas.⁸⁹ Kripasindhu dejó el Gadi por varios años y, al regresar, empezó a vivir por separado, dentro del perímetro de 92 metros del compuesto del Gadi. Eso violaba directamente las órdenes del gurú. Los babas se vieron obligados a buscar una salida de ese atolladero, recurriendo entonces al litigio.

Biswanath Baba afirmaba que Mahindra Das había sido aliado de su grupo hasta hacia unos pocos años, cuando abandonó Joranda debido a una diferencia de opinión con su gurú. Se trasladó al oeste de Orissa y entró en contacto con los miembros del *samaj* de Arya. Ese encuentro dio por resultado que adoptara el *om* como *mantra* (palabra sagrada) de la mahima dharma. A su regreso, Mahindra Das enfrentó muchas críticas de los balkaldharis, quienes se negaban a reconocer el *om* como palabra sagrada de su fe. Entonces, Mahindra Das se unió a

⁸⁸ Las obras de Biswanath Baba *Mahima Dharma Pratipadaka* y *Satya Mahima Dharma Itihasa* se publicaron en 1931 y 1935, respectivamente. En ellas se utilizaban los términos “para” y “apara”.

⁸⁹ La misma opinión se expresa en Biswanath Baba, *Mahimagadi Mahimadham Itihasa*, op. cit., p. 150.

los seguidores de Kripasindhu, quienes formaron un grupo rival. “Iniciaron un *samaj* de kaupindharis, imprimieron libros con el *om*. Todo ello en contra de la mahima dharma”.⁹⁰ Durante el interrogatorio, Biswanath Baba aceptó que Bhima Bhoi había usado *omkar* en uno o dos lugares de sus escritos, pero añadió, “nuestro *samaj* no puede aceptarlo”. Más aún, las obras de Bhima Bhoi “no se toman como libros que establezcan las normas o reglas de conducta, pero se les acepta como libros de adoración religiosa, junto con otros”.⁹¹ Más adelante regresaré al análisis de esta declaración.

La deposición de Brundaban Das, un miembro principal del *samaj* kaupindhari, empezaba reiterando el reclamo del grupo de que no existía diferencia jerárquica alguna entre los balkaldharis y los kaupindharis. Señalaba el otorgamiento del *balkal* a 56 sanyasis, en 1931, como la causa principal de desunión entre los dos grupos. Ese acto no contaba con la sanción de *guru-ajña* (orden del maestro). Lamentaba el daño que había causado a la mahima dharma la lucha entre los ascetas y urgía al comisionado a que formulara un proyecto adecuado de administración, que ayudara a restaurar la fama y gloria pasadas de la congregación. El proyecto ideal, consideraba Brundaban Das, sería dividir la administración del Gadi en periodos de seis meses para cada uno de los dos *samajas*. Todo ello parecía muy correcto. Sin embargo, en lo relativo al procedimiento legal, los interrogatorios de Brundaban Das revelaron ciertas incertidumbres y ambivalencias. Así, él mismo calificó su propia declaración de que la mahima dharma formaba parte de la religión hindú cuando señaló: “No puedo entender qué es la religión hindú”.⁹² De igual forma, no fue muy claro en cuanto a la situación del *omkar* en la estructura de creencias de los kaupindharis: “No adorábamos el Omkar Mantra, pero leíamos el bhajan de Bhima Bhoi donde aparece el *omkar*. No es un *tap* [adoración]. Ninguno de nosotros hace *japa*”.⁹³ Por último, terminó contradiciendo la afirmación de los kaupindharis sobre la igualdad de todos los ascetas: “De acuerdo con el Dharma original, que estaba en boga antes del diferendo, sólo los babas que usaban *balkal* hacían pujas, y quienes portaban el kaupin hacían la limpieza, barrían, etc. Ahora bien,

⁹⁰ “Deposition by Abadhut Biswanath Baba”, Joranda Selections.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² “Before the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, deposition by Brundaban Baba, 21.11.62”, Joranda Selections.

⁹³ *Ibid.*

los kaupindharis de nuestro campo no están asociados con el Gadi original. Los balkaldharis tienen sus propios kaupindharis que trabajan.”⁹⁴

Comparar las dos deposiciones es un ejercicio interesante, nos ofrece una lente para comprender la mahima dharma. Biswanath Baba, el precursor de un nuevo liderazgo y autor del *Pratipadaka* y del *Itihasa*, no tuvo duda alguna en declarar que la mahima dharma formaba parte del eterno Dharma hindú. Esto es lo que los balkaldharis, sus asesores y seguidores llegaron también a creer y propagar. Brundaban Baba, por su parte, no fue tan contundente. Había sido testigo de una época en la que la asociación del culto con el Dharma hindú era tendenciosa o inexistente. El pensamiento y escritos de Bhima Bhoi, que Brundaban Baba seguía muy de cerca, proscribía que se identificara la mahima dharma con el hinduismo. Biswanath Baba había ido más lejos que Bhima Bhoi: era un renunciante autorrealizado, mientras que Bhima Bhoi sólo había sido un discípulo con familia. Aquél no tenía reparos en calificar como inaceptables los postulados de Bhima Bhoi cuando no coincidían con las nuevas reglas y normas formuladas por su grupo. Afirmaba que las obras de Bhima Bhoi “no se toman como libros que establezcan las normas o reglas de conducta, pero se les acepta como libros de adoración religiosa, junto con otros”. La seguridad y firmeza de Biswanath Baba daba cuenta del lugar que ocupaba como principal intérprete del Dharma y líder de una secta que claramente había entrado en una nueva fase de desarrollo, en la que una voz segura y autorizada había venido a dominar, apagando a muchas voces y superponiéndose a una pluralidad de visiones. Los postulados del Baba eran también un índice de su familiaridad con los tribunales y la facilidad con la que enfrentaba los procesos legales. Tenía la habilidad de exponer sus argumentos de una manera directa, audaz y precisa. Los cuestionarios e interrogatorios, los abogados y jueces no lo amedrentaban.

Brindaban Das, en cambio, estaba acostumbrado a formas de resolución de disputas menos estructuradas. Era capaz de participar en discusiones con la autoridad, pero no era apto en el arte de responder a preguntas tajantes y categorías fijas de afirmación o negación.⁹⁵ Sus

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Bernard Cohn ha demostrado que los precesos legales en los que se debe llegar a una sentencia, trajeron consigo un cambio en el método tradicional, que daba más importancia a la discusión y al arbitraje. Se llegaba a un arreglo, en el que se dirimían algunas de las diferencias de los contendientes, pero no a un fallo definitivo. Bernard Cohn,

muchas vacilaciones e inconsistencias revelaban su profunda desazón ante el método de resolución de disputas de la instancia de arbitraje de los tribunales. Los cambios y giros, las ambigüedades y dificultades eran señales de la interacción de lo antiguo y lo nuevo dentro de una secta en transición.

En cuanto a la deposición de Narendra Baba, ahí no hubo contradicciones.⁹⁶ Era un sadhu kaupindhari de 80 años, quien había ingresado en el *samaj* a la edad de 15. Narendra Baba estaba seguro de que nunca tomaría el *balkal*, pues por había *guru-ajña* para ello. En su opinión, el *samaj* kaupindhari, que siempre había existido, se apartó de los balkaldharis porque la otra orden no “obedeció el Grantha de Bhima Bhoi, Alekh Ekakshari Mantra”. Los balkaldharis habían “creado rangos falsos” y acuñado términos tales como *para* y *apara* para asentar su supremacía en el *samaj*. Cuando él se unió al *samaj*, los balkaldharis y los kaupindhari “trabajaban juntos, en perfecta armonía”, bajo la guía de Parmananda Baba, quien era un kaupindhari, en cambio “ahora existen instituciones distintas para las dos órdenes”. La razón de tal discordia era la “opresión” por parte de los balkaldharis.⁹⁷

Los testimonios de los académicos, los discípulos laicos y los habitantes de Joranda, registrados en la corte, muestran interesantes corrientes de opinión distintas. Laxmi Narayan Sahu⁹⁸ y Arta Ballabh Mohanty,⁹⁹ ambos miembros del *samaj* Utkal Sahitya, que creara el Satya Mahima Dharmalochana Samiti, y figuras clave del Prachee Samiti, que publicó las obras de Bhima Bhoi, respaldaban la postura de los balkaldharis al afirmar que solamente existía un *samaj* Mahima. Pero, mientras que Laxmi Narayan Sahu negaba categóricamente una categoría independiente a los kaupindhari, Arta Ballabh Moganty no estaba seguro de que todos los kaupindhari que había conocido en el curso de su investigación sobre la secta fueran seguidores de los balkaldharis. Los dos

“Some notes on law and change in north India”, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 554-574.

⁹⁶ “Before the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, deposition by Narendra Nath Baba, 09.05.62”, Joranda Selections.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ “Form of heading of deposition Case núm. 13/14 of 1960, deposition of witness núm. 16, 10.12.61”, Joranda Selections.

⁹⁹ “Form of heading of deposition T.S. núm. 13/14 of 1960, deposition of witness núm. 17, 24.12.61”.

académicos convenían en denegar la afirmación de los balkaldharis de que la mahima dharma era un *sanatan* Dharma hindú. Mohanty era aún más puntilloso: diferenciaba entre dos tendencias de la adoración védica para mostrar que los miembros de la mahima dharma eran *brahmabadis* (creyentes de Brahma), pero no *sanatanis*. Tampoco realizaban *yajña* (sacrificio), de acuerdo con los ritos védicos. Por su parte, Sahu calificaba la religión Mahima como “una protesta contra la religión hindú”, aunque aceptaba que algunos de sus principios “podrían haber sido tomados de los Vedas y el Vedanta”. Los académicos, más interesados en la verdadera naturaleza de la secta, que en la disensión en su interior, desviaron el tema. No tenían duda alguna en suscribirse a la ficción de un *samaj* Mahima que hubiese sido mantenido por los balkaldharis, pero consideraban necesario desmentir su intento por identificar al culto con el hinduismo *sanatan*.

Abhiram Mohanty, quien había “leído mucha literatura y finalmente se había unido a ese Dharma”, 15 años atrás, declaró que el rasgo principal del culto era la adoración del Brahma no calificado y supremo.¹⁰⁰ No tenía duda alguna de que todos los servicios rituales que se realizaban en el Gadi eran acordes con las órdenes del fundador. Los balkaldharis constituían la orden más alta en el *samaj*. Eran los líderes del Dharma y los únicos miembros con el derecho a que se les llamara Baba: “Los bhaktas, bairagis o kaupindharis son subordinados a los balkaldharis y sólo con su consentimiento pueden ser reconocidos en nuestro *samaj*”.¹⁰¹ La disputa, que estalló cuatro o cinco años después de que ingresó en el *samaj*, se debía “a un deseo de lujo personal y al amor por el poder”.¹⁰² La diferencia fue “fomentada por algunas personas locales, abogados, partidos políticos y bhaktas con intereses egoístas”.¹⁰³ Los kaupindharis, continuaba Abhiram Mohanty, deseaban competir con los balkaldharis en todo: publicaban libros, crearon un *adhyaksa sabha* kaupindhari, y se apropiaron el derecho de predicar la fe. Esas actividades eran ilegales y no tenían la sanción del *samaj*. Incluso Bhima Bhoi, quien no indicaba claramente la relación entre las dos

¹⁰⁰ “Before the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, deposition by Abhiram Mohanty, 09.05.62”, Joranda Selections.

¹⁰¹ *Ibid.* Aquí tenemos un ejemplo muy claro de la influencia de los trabajos de Biswanath Baba sobre un practicante laico.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

órdenes, había diferenciado entre *balkal bana* y *sunya bana*, y entre *kau-pin bastra* y *gairik bastra*. ¿No revelaba esto la superioridad de los portadores del *balkal*?

Por su parte, Govinda Naik¹⁰⁴ y Jagabandhu Sahu,¹⁰⁵ ambos residentes de Joranda pero no miembros de la secta, afirmaban que trataban a los *balkaldharis* y a los *kaupindharis* como iguales. El *samaj* *kaupindhari*, que siempre había existido, no era de ninguna manera inferior al de los *balkaldharis*. Sin embargo, no fueron claros sobre el momento preciso en que se inició la adoración separada de las dos órdenes. Govinda Naik pensaba que había empezado 40 años atrás; en opinión de Jagabandhu Sahu, era más reciente. En todo caso, ese asunto era trivial. La adoración, por separado, sólo servía para demarcar más claramente las dos órdenes, pero no significaba una nueva división. ¿Acaso los dos grupos no habían surgido en vida del fundador? La postura que adoptaron los residentes de Joranda de dar su apoyo a los *kaupindharis* se expresó de manera muy concreta con el boicot social a los *balkaldharis*, en 1959, cuando el grupo de Biswanath Baba cambió el *dhuni* al actual *dhuni mandir*.¹⁰⁶ Esta postura sigue vigente hasta la fecha.

La prolongada duración de la disputa, las innumerables demandas y contrademandas, y la cantidad de visiones, opiniones y perspectivas tan distintas en muchos asuntos dificultaron mucho al comisionado de Donativos Religiosos la elaboración de esquemas viables para la administración del Gadi. Tres comisionados llevaron el asunto y diseñaron tres esquemas distintos, pero coincidieron en algunos puntos. En primer lugar, todos estaban convencidos de que existía un solo *samaj* Mahima. El reclamo de los *kaupindharis* de un *samaj* separado no era sostenible. Más aún, los comisionados aceptaron que el *samaj* Mahima formaba parte de la religión hindú; esto también les confería total autoridad para examinar y resolver cualquier problema que surgiera dentro de la secta. Por último, al elaborar sus esquemas, tomaron muy en cuenta los laudos y órdenes de los árbitros. Eso se ve con claridad en la declaración del co-

¹⁰⁴ "Before the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, deposition by Govinda Naik, 9.5.62", Joranda Selections.

¹⁰⁵ "Before the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, deposition by Jagabandhu Sahu, 9.5.62", Joranda Selections.

¹⁰⁶ Durante las entrevistas, varios residentes de Joranda y maestros del Mahima Mahavidyalaya hicieron mención de ese boicot. También se menciona algo al respecto en Biswanath Baba, *Mahimagadi Itibasa*, *op. cit.*

misionado L. Panda, quien condujo una prolongada indagatoria dentro de la disputa. “Los principios filosóficos del [...] Alekh Mahima Dharma se apegarán a las reglas que estableció el fundador, Sri Alekh Goswamy, y a las interpretaciones que han emitido de tanto en tanto algunos tribunales, como la Corte Suprema de Dhenkanal, en el proceso civil núm. 8 de 1943; el laudo aprobado por los árbitros Sri Bichitrananda Das y otros”.¹⁰⁷ De esta manera, se dio precedencia a los tribunales y árbitros sobre los renunciantes, y se les otorgó una posición solamente inferior a la de Mahima Swami como intérpretes y codificadores de la mahima dharma.

El esquema de administración de Panda, elaborado en junio de 1965, de acuerdo con la sección 7 de la Ley Hindú sobre Donativos Religiosos, preveía un comité de administración integrado por siete miembros: cuatro balkaldharis, dos kaupindharis y un discípulo lego. El segundo comisionado, Mohapatra, aunque sostenía que existía un solo *samaj* de la mahima dharma, consideró que, dado que sus grupos no trabajaban de manera conjunta, debía dárseles el derecho de manejar sus propios comités y examinar sus propios asuntos.¹⁰⁸ El tercer comisionado, B.K. Misra, se lanzó contra los kaupindharis.¹⁰⁹ Denunció al grupo como rebeldes que habían dañado el orden institucional y no debía otorgárseles ningún derecho sobre el Gadi. De hecho, se negó a los kaupindharis el derecho a llamarse miembros del Alekh Dharma, y sólo lo obtendría cuando entraran al redil, que incluía el orden jerárquico de *tyagis*, kaupindharis, balkaldharis y *gruhi bhaktas*. No es de sorprender que los balkaldharis ganaran la mejor parte:

Dado que existe total armonía en el grupo genuino, no se requiere de [...] ningún esquema. Por ende, ellos [los balkaldharis] están en libertad de formar su propio comité para conducir pacíficamente su Dharma. Antes de concluir, quiero reiterar que el actual grupo de kaupindharis o cualquier otro miembro a partir de ahora son libres de seguir la disciplina original, de tal forma que sean obligatoriamente aceptados por el grupo, conocido

¹⁰⁷ “Court of the Commissioner of Endowments, Orissa, Cuttack, in the matter of Sri Joranda Mahima Gadi, Dhenkanal, Order 607/858, 6.4.65”, Joranda Selections.

¹⁰⁸ “Sri Mahima Gadi, Joranda, Order of C. Mohapatra, Commissioner of Endowments, 4.10.67”, Joranda Selections.

¹⁰⁹ “Sri Mahima Gadi, Joranda, Order of B.K. Misra, Commissioner of Endowments, 6.4.70”, Joranda Selections..

como balkaldhari [...] En caso de que algunos miembros del grupo kaupindhari acepte la disciplina, pero requiera de protección, teniendo un esquema para mejorar la administración, uno regular, así lo haremos. Por el momento, con la decisión arriba citada se cierra el caso.¹¹⁰

SUCESOS RECIENTES

La orden del comisionado no resolvió el asunto. Los balkaldharis y los kaupindharis ignoraron los decretos legales y continuaron manejando sus instituciones en forma separada. El segundo comisionado asistente de Donativos señaló en 1973: “Las dos ramas ahora trabajan de manera independiente, sin observar los esquemas que en varios momentos se elaboraron”.¹¹¹ En la década de 1970, los emprendedores ascetas habían hallado un nuevo foro y escenario públicos en donde desplegar su batalla. Los diarios oriya empezaron a dar publicidad a las declaraciones de los dos grupos de *sanyasis*. Informaban diligentemente sobre los *dharmasabhas* y *balyalilas* (ceremonia que consiste en alimentar a niños) que se organizaban. La riña entre las dos órdenes salió a la luz cuando el *Samaj* (diario oriya) del 14 de enero de 1971 publicó un artículo en el que se mencionaba a Kasinath Baba y a Sudarsan Baba como los administradores del Mahima Gadi. Esto formaba parte de un anuncio sobre el festival anual del mes de *magh*, en el Gadi, que se celebraría del 6 al 10 de febrero de 1971. Se invitaba a sadhus, *bhaktas* y personas religiosas de las provincias más remotas (Nagaland, Tripura, Uttar Pradesh, Manipur, Meghalaya, West Bengal, Bihar, Madhya Pradesh, Andhra Pradesh, Madras, Bombay, Gujarat, Rajasthan, Punjab, Delhi y Orissa) a que se congregaran en el Gadi. Se aseguraba a la gente que los organizadores estaban cuidando mucho que la ceremonia se realizara apropiadamente y que los preparativos tenían como propósito garantizar el bienestar de los peregrinos. También se había solicitado la colaboración oficial del gobierno. Dicho artículo, además de proclamar que los kaupindharis eran los dirigentes del *samaj*, buscaba resaltar cuánto se había propagado el culto bajo la guía de dichos líderes.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ “To the Commissioner of Endowments, Orissa, Bhubaneswar, from the Additional Assistant Commissioner of Endowments, 22.1.73”, Management File núm. 607, Office of the Commissioner of Endowments, Bhubaneswar, pp. 60 y 61.

Pero la réplica de los balkaldharis no tardaría en aparecer. Se publicó en el *Samaj* del 3 de febrero de 1971, y en el *Prajatrantra* del 4 de febrero de 1971. Se había realizado una reunión especial de la Mahima Dharma Parichalana Samiti en el Mahima Gadi, el 29 de enero de 1971 en la cual se habló de las celebraciones del *maghi purnima* (luna llena en el mes de enero-febrero): se había diseñado un programa y se habían adoptado varias medidas para la conducción eficiente del festival. La reunión fue presidida por el *adhyaksa* (presidente) Sri Biswanath Baba y otros cuatro miembros del Parichalana Samiti. La nota publicada en el *Samaj* del 14 de enero de 1971 se leyó en la reunión y los babas expresaron su preocupación por la falsa propaganda que estaban llevando a cabo personas que no eran miembros del *samaj* Mahima. Los balkaldharis eran quienes manejaban los asuntos del Gadi; ellos eran la orden más alta de sanyasis y constituían el Parichalana Samiti. Los kaupindharis, en su posición de asistentes, no tenían derecho a supervisar. Las “autoridades” habían investido al Parichalana Samiti con la autoridad para coordinar y dirigir los asuntos del *samaj*, y el cuerpo había funcionado así durante años, con el pleno conocimiento del gobierno. Se pedía a la gente que no creyera en las declaraciones falsas de personas que no eran miembros, y cuya única finalidad era crear confusión. La réplica fue publicada a nombre del secretario, Sri Satyabadi Baba, y del tesorero, Sri Ksetrabasi Baba.

Ésta no era la primera vez que el Samiti se ocupaba de las actividades de los kaupindharis. En las minutas de las reuniones del Samiti, que cubren el periodo de 1965 a 1972,¹¹² las deliberaciones sobre la disputa y las acciones para contrarrestar las medidas taimadas de los *birodhi paksa* (oponentes) ocupan un lugar preponderante de la agenda. Los tribunales habían transformado a los dos grupos de sanyasis, con ideologías antagónicas, en litigantes enemigos. El uso del término *birodhi paksa* en el libro de minutas del Samiti refleja la influencia de la jerga legal. Los dos grupos de ascetas habían empezado a verse mutuamente mediante el filtro de las categorías legales.

Los libros y panfletos que produjo cada grupo en las décadas de 1970 y 1980 refieren en detalle sus diferencias e intentan mostrar los engaños, infracciones y falsedades cometidos por los miembros del otro grupo. El *Mahimagadi Mahimadham Itihasa* de Biswanath Baba dedicaba

¹¹² Estos archivos forman parte de la Eschmann Collections, South Asia Institute, Heidelberg.

una sección entera a explicar las causas de la disputa, los varios esquemas formulados para solucionarla y los elementos que hicieron inaceptables tales esquemas.¹¹³ La villanía de los kaupindharis se resaltaba a cada paso. A su vez, los kaupindaris relataban con desdén los engaños que cometieron Biswanath Baba y sus compañeros para llegar a ser balkaldharis.¹¹⁴

La grieta entre ambos grupos se profundizó hasta producir un cisma. Por ello, los académicos que estudian la mahima dharma consideraron necesario evaluar la veracidad de las afirmaciones de los balkaldharis y los kaupindharis, y en consecuencia, los renunciantes empezaron a verlos como defensores de un campo o el otro.¹¹⁵ La batalla continuó: siguieron apareciendo más y más textos y refutaciones. El cambio en importancia, de lo oral a lo escrito, que ya había iniciado, se pronunció aún más y se asentó a medida que los ascetas y los simpatizantes aceptaban y secundaban la importancia que daban los tribunales a los documentos escritos como evidencia. Los dos grupos de sanyasis, que diferían respecto a la interpretación de las enseñanzas del gurú, se volvieron enemigos perpetuos.¹¹⁶

¹¹³ La sección 3 del *Mahimagadi Mahimadham Itihasa* se intitula “*Siddhasadhu parampa para suraksa pain apatti manantar o bicar*” (Objeciones, desacuerdos y juicios relacionados con la preservación de la tradición de los sida sadhus). Biswanath Baba, *Mahimagadi Itihasa*, op. cit., pp. 118-157.

¹¹⁴ La historia que cuentan los kaupindharis es que dos de los 56 sanyasis subieron a un árbol y ordenaron a Nanda Baba que confiriera el *balkal*. Éste, cuyo sentido de la vista estaba muy deteriorado, escuchó la voz y creyó que era un *sunya ades* del gurú. Esta historia se encuentra registrada en *Kaupindhari Mahima Samaj Mahima Gadir Barsik Bistarani O Mukhapatra*, Mahimagadi, 1977, pp. 4 y 5; Rajkisore Baba, *Mahimadham Sanksipta Itihasa*, Mahimagadi, 1984, p. 11.

¹¹⁵ Uddhab Nayak, en su *Mahima Dharma Biswa Itihasa* (Bhubaneswar, 1980) muestra un claro sesgo hacia los kaupindharis. En respuesta, Gopal Charan Sahu, simpatizante de los balkaldharis, quiso exponer las “malas interpretaciones” y “equivocos” de su texto, en un folleto intitulado *Mahima Dharma Biswa Itihasa Lekhakanku Satarka Bani*, Chakrapur, 1981. En 1982 apareció el *Mahima Dharma Bidvesinku Ek Kholi Cithi* (Dhenkanal, 1982), escrito por Atanu Debatirtha, que refutaba las afirmaciones de Sahu.

¹¹⁶ Sin embargo, sería erróneo pensar que todos los sanyasis excluyeron totalmente la posibilidad de que los dos *samajas* volvieran a ser uno solo. Baisnab Charan Baba, un sanyasi balkaldhari del *ashrama* Lata, que reconoce sus ligas con el grupo de Biswanath Baba, sostiene en un texto que sería posible una reunificación, siempre que los ascetas olvidaran su orgullo y sus diferencias y se empeñaran en llevar adelante la gran labor iniciada por el fundador. Brahmaabadhut Baisnab Charan Baba, *Satya Mahima Dharma Mahimagadi Samacar*, Cuttack, 1978, pp. 167 y 168. Este libro no se vende en la Dharma Grantha Store ni en ninguno de los quioscos que se instalan durante las celebraciones de la *maghi purnima*. Yo lo obtuve como regalo de un asceta del *ashrama* de Lata quien casualmente lo tenía.

La disensión se volvió la orden del día. Surgieron varios subgrupos que se decían aliados nominales de los balkaldharis o de los kaupindharis.¹¹⁷ Los conflictos internos en Joranda incitaron a algunos renunciantes osados a tratar de ganar el control del Gadi. Así, Judisthir Baba, de Jatannagar, Dhenkanal, organizó a los “adivasis y harizans” para protestar contra la “intocabilidad” que practican los balkaldharis.¹¹⁸ Él y sus seguidores marcharon hacia Joranda el 17 de febrero de 1981, en un intento por conquistar el control del monumento. Pero el intento fracasó: Jusithir Baba no recibió apoyo alguno de los kaupindharis del Mahima Gadi, quienes, de hecho, lo condenaron al ostracismo.

También surgieron problemas de otro sitio inesperado. Los comisionados de Donativos, durante sus indagatorias sobre la disputa, se enteraron sobre los ingresos y gastos del Gadi. De acuerdo con lo estipulado por la Ley Hindú sobre Donativos Religiosos de Orissa, ellos solicitaban el pago de contribuciones para el Fondo de Donativos. Esto hizo que los miembros del Parichalana Samiti redactaran un nuevo pliego petitorio contra las demandas injustas de los comisionados. El Gadi, afirmaban, no tenía ingresos propios, sino que dependía totalmente de los donativos de los discípulos legos. El presupuesto aproximado para el año de 1975-1976, que pusieron frente al comisionado, mostraba que los ingresos y gastos eran exactamente iguales.¹¹⁹ Pero los comisionados no dieron marcha atrás. La demanda fue rechazada.¹²⁰

En los 140 años que siguieron a la muerte de su fundador, la mahima dharma se ha ido “sedentarizando” lenta pero gradualmente.¹²¹ La

¹¹⁷ En los alrededores del propio monumento existen cerca de cinco *ashramas* de los sanyasis de la mahima dharma, que no forman parte del complejo principal.

¹¹⁸ Ésta fue una forma ingeniosa de presentar la prohibición de entrar al mandir de Gadi que aplican los balkaldharis a todo aquel que no sea de los suyos. Jushisthir Baba escribió al ministro en jefe de Orissa y envió copias de la carta al primer ministro y al vocero del Parlamento para exigir que se aboliera esa práctica de intocabilidad. “Management File, núm. 607”, Office of the Commissioner of Endowments, Bhubaneswar, pp. 57 y 58.

¹¹⁹ “Management File núm. 607”, Office of the Commissioner of Endowments, Bhubaneswar, p. 68.

¹²⁰ “Original Jurisdiction Case núm. 1281 of 1979, decided on 14.12.1987, present the Honourable Chief Justice Mr. R.C. Patnaik and the Honourable Chief Justice Mr. K.P. Mohapatra, Management File núm. 607”, Office of the Commissioner of Endowments, Bhubaneswar, pp. 111-116.

¹²¹ Peter van der Veer ha utilizado el término “sedentarización” para explicar el proceso de asentamiento de los ascetas errantes ramandani. Van der Veer, *op. cit.*

necesidad de garantizar la continuación del Dharma y los esfuerzos por crear un *samaj* de la mahima dharma unificado han llevado a los ascetas de la congregación a crear una contraestructura. La propiedad se ha vuelto necesariamente parte de esta estructura y un monumento estático ha llegado a tomar la autoridad del preceptor móvil. Esto ha significado un cambio concomitante en el énfasis de la periferia al centro y de la heterogeneidad a la uniformidad, simbolizado por la creciente importancia otorgada al poder de lo escrito. El paso de lo oral a lo escrito fue considerablemente subrayado por la prolongada interacción de la secta con la ley. Una nueva generación de ascetas eruditos, convencidos de la necesidad de contar con explicaciones “razonadas” del culto e historias documentadas para el “progreso” de la mahima dharma, respondió a la exigencia de evidencias por parte de los tribunales, produciendo textos escritos. Los abogados, a su vez, se basaron en esos textos y fueron más allá de ellos, hasta redefinir categóricamente la mahima dharma dentro del universo del hinduismo. Buscando la intervención de los tribunales y la simpatía y apoyo de los intelectuales urbanos, los renunciantes participaron en esa redefinición e ignoraron la pronunciada antipatía de la congregación por el alto hinduismo. Aquel grupo “disidente”, reconocido indistintamente como Kumbhaptia Dharma y Alekh Dharma en el siglo xix, evolucionó en el siglo xx hasta llegar a ser la mahima dharma, una “secta” del hinduismo.

EPÍLOGO

He hecho un recorrido de las historias de dos órdenes religiosas durante el periodo colonial y poscolonial resaltando la imbricación mutua de religión y política. El propósito ha sido no solamente revelar las múltiples connotaciones de religión y su naturaleza cambiante e histórica, sino también subrayar cómo el vínculo estrecho entre religión y poder estructura y transforma uno al otro en contextos específicos. En el caso de Jagannatha, la relación duradera con el rey de Puri y las intervenciones constantes del Estado colonial en la conducción del templo, impulsó al Estado de la India independiente a asumir la responsabilidad de la administración, perpetuando la convicción de que el buen “manejo” de un lugar religioso corresponde a la obligación “secular” del Estado. En el caso de la mahima dharma, las disputas legales entre los ascetas dieron pie a las interpretaciones autoritarias del Dharma por parte de los jueces y comisionados. Una agrupación religiosa, que tuvo su inicio como una nueva orden fuera del hinduismo resultó ser declarada parte integral del hinduismo eterno (*santana*).

¿Cuáles son las implicaciones de esta mediación del Estado indio? ¿Qué significa secular, en este contexto? En este libro he intentado mostrar que la religión no existe como un terreno insular, con una “esencia” ahistórica lejana del poder. También he señalado que el poder no es una fuerza íntegra y pura. La separación de religión y poder se basa en definiciones universales de estas categorías que confiere una índole inmutable a las dos.¹ Sin duda, este concepto de la separación, que empieza en procesos largos y conflictivos en la Europa postilustración, ha adquirido legitimidad durante mucho tiempo como para ser un principio clave

¹ Para una discusión analítica de la historia de esa separación, véase Talal Asad, “The construction of religion as an anthropological category”, en Asad, *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 27-54.

del Estado-nación moderno. Cabe mencionar que a pesar de que hay diferencias sustanciales entre los estados que aceptan esta norma de separación y los que no son seculares, existe una estrecha relación entre religión y política en todas las sociedades. Esto es porque el Estado secular demarca y delimita la esfera de la religión, induciendo cambios elementales en ella. Por otro lado, grupos religiosos hacen inserciones importantes por sus maneras de interpretar y utilizar el poder. Debo reiterar, que estas dos esferas no existen como tales, sino íntimamente fusionadas.

De hecho, el concepto del secularismo ha provocado un debate muy apasionado y productivo en la década de los noventa en India. La afirmación simultánea de las castas bajas en la política y el surgimiento de los partidos de la derecha hinduista cuestionaron el carácter del Estado-nación secular y la hegemonía de la noción de secularismo. Sin entrar a una discusión detallada de este debate, intentaré delinear los procesos históricos y los contextos políticos que generaron este “crisis” de secularismo en India.

A grandes rasgos, la India independiente heredó la estructura y el sistema político del Estado colonial. Aunque la constitución de India reconoció el sufragio universal y otorgó el voto a todos los ciudadanos sin distinción de género, clase, casta o religión, ciertas cláusulas de la misma constitución mantuvieron la “ley personal” de las comunidades religiosas minoritarias y convirtieron el hecho de reservar asientos para los ex intocables y miembros de castas bajas en “discriminación positiva”. El concepto de ley personal y la política de reservación se pueden vincular directamente con el prejuicio del Estado colonial “moderno” británico —que no era homogéneo ni completamente hegemónico pero tenía unas ideas fijas— tales como la visión de India como una sociedad “tradicional” compuesta por comunidades religiosas. Eso se reflejaba en las medidas tomadas por el Estado, por ejemplo, el censo y la introducción de la “ley imparcial universal” y las “reformas institucionales” en la segunda mitad del siglo XIX para preparar a los indios “poco a poco” para llegar al autogobierno.

Los censos y muchos otros mandatos de cuantificación no sólo clasificaron a la población en términos de comunidades religiosas, sino también tabularon las castas con base en su posición en la jerarquía social. Esto propició la aparición de las “asociaciones de castas” las cuales buscaban ser reconocidas con un mayor rango en la jerarquía con vistas

al siguiente censo; algo similar ocurrió con las comunidades religiosas ya reconocidas como “minorías”, que aspiraban a tener un tratamiento preferencial en las reformas institucionales. Muy pronto, las asociaciones de intocables y las castas bajas volvieron a demandar un “trato especial” por su atraso, y reclamaban privilegios como el “voto reservado” conferido a los musulmanes en la reforma promulgada en la primera década del siglo xx. Estas peticiones tuvieron éxito en el Communal Award (Concesión a las comunidades) de 1932 que confería el derecho de voto reservado (en ciertos distritos electorales) para miembros de “castas intocables” (*scheduled castes*) y “otras castas atrasadas” (*other backward castes*).

El movimiento nacionalista encabezado por el Partido del Congreso Nacional fue marcado de manera indudable por estas políticas del Estado colonial. El Congreso nunca llegó a criticar la política del Estado de transformar identidades socio-religiosas en categorías políticas y de definir el sistema de castas como una institución religiosa. Pero insistió en su papel de representante único de la nación india unida, criticando severamente las posturas de los partidos musulmanes y de las castas bajas como no nacionalistas y divisionistas. Un buen ejemplo de esta falta de entendimiento fue la decisión de Gandhi de ayunar hasta morir como rechazo al Comunal Award lo que, a su vez, obligó a Ambedkar, el líder de la Asociación de Castas Atrasadas, a ceder el voto separado por asientos reservados reforzando su impresión del Congreso como un partido autoritario. No puedo detenerme más en esta historia larga y compleja.² Es suficiente mencionar que los imperativos del Estado colonial británico fortalecieron de manera específica las tensiones y contradicciones de una sociedad polivalente, provocando tal falta de comprensión que condujo a la partición de India y Pakistán, junto con la independencia.

De la misma manera, la posición del Estado colonial de “no intervención” en asuntos religiosos significó que la ley universal no abarcaba temas “personales” de las comunidades religiosas, tales como el matrimonio y la herencia. La larga existencia de ese arreglo aseguró que la India independiente reconociera la “ley personal” de las minorías. Además, la provisión de “reservación” fue transformada en una medida positiva para luchar contra la “injusticia social” sufrida por los ex intocables y

² Para una idea general, consultar Sekhar Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition. A history of modern India*, Hyderabad, Orient Longman, 2004, pp. 334-358.

otras castas atrasadas.³ Esta combinación de derecho individual burgués y derechos de las comunidades religiosas dio una configuración muy especial al Estado secular de la India independiente.

Un aspecto significativo de este Estado es la presencia de un sistema judicial neutral y poderoso como árbitro final en el manejo de los asuntos religiosos. La herencia del concepto y el manejo de las instituciones religiosas como un bien (*trust*) público, junto con la cláusula de no intervención en cuestiones de las comunidades religiosas minoritarias, aseguraron que el sistema judicial asumiera la libertad de introducir cambios en el hinduismo.

Los casos que he tratado en este libro son reveladores, al mostrar la manera como el sistema legal ha intervenido para delimitar y definir el hinduismo. Los jueces devinieron tanto en custodios como en creadores de la ideología. En este papel secular se acercaron mucho a la figura del rey hindú, como juez supremo que servía como vínculo esencial entre el mundo brahmánico del *dharma* y el mundo empírico de los hombres sobre los cuales prevalecía el orden dhármico. Los guardianes de la justicia de la India independiente cuidadosamente identificaban y constituían la esfera de la religión dentro de la cual debía operar la neutralidad y al mismo tiempo definían lo que la religión, en este caso el hinduismo, es. La definición estaba a tono con la idea de un hinduismo unificado y uniforme sustentado por los intelectuales de la clase media hindú.⁴

Con esta historia retomamos el contexto de India en los noventa. Por un lado, la afirmación de las castas bajas mediante la discriminación positiva sí repercutió en una mayor participación de las mismas en la política y en puestos de responsabilidad. Por otro lado, esta participación más efectiva originó que las clases privilegiadas —que en muchas ocasiones se correspondían con las castas altas— se vieran amenazadas por el ascenso de esos grupos. Asimismo, la intervención del sistema legal en el hinduismo, pero no así en otros sistemas religiosos como el islam, ocasionó que la derecha hindú utilizara como uno de sus más fuertes argumentos el entreguismo del Estado a las minorías, mismo que fue exitoso al lograr afianzarse en el poder. Los grupos radicales de la derecha hindú,

³ Para una discusión al respecto, véase Ishita Banerjee-Dube “Introduction: Questions of caste”, en Ishita Banerjee-Dube (coord.), *Caste in Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa.

⁴ Véase Rajeev Dhavan “Introduction”, en Marc Galanter, *Law and Society in Modern India*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. xiii-c.

paradójicamente, no rechazaban el laicismo sino que se decían sus adeptos al enarbolar un concepto de tolerancia secular e imparcial que, afirmaban, se encontraba en el hinduismo. Este argumento les sirvió para etiquetar como “seudosecular” cualquier tipo de medida que impulsara alguna protección a las minorías. Todo esto desencadenó un debate sobre el secularismo en India y su implementación.

Por primera vez el concepto de Estado secular se ve bajo ataque. En el centro de este debate se encuentra la propia definición de secularismo: se discute si se trata de una postura equidistante entre religión y política o si se trata de una separación tajante de ambas esferas.⁵ Cabe recordar que la noción de secularismo en Occidente tampoco ha sido monolítica y tiene una genealogía larga y diversa.⁶ El punto entonces no es resolver o dar por terminado el debate sino problematizar la noción de separación política-religión. La India contemporánea vuelve a afirmar su postura secular con un gobierno del Congreso. Sin embargo, las imbricaciones de religión y política siguen siendo manifiestas y nos siguen moviendo a la reflexión.

⁵ Para consultar las posturas de los participantes en este debate, véase Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.

⁶ Véase Talal Asad, “Religion, nation state, secularism”, en Peter Van der Veer y Harmut Lehman (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 178-196.

GLOSARIO

<i>adivasi</i>	habitante original
<i>adya sevak</i>	primer servidor; el rajá (rey) de Puri
<i>asthan</i>	lugar investido con la autoridad del fundador
<i>balkal</i>	corteza de árbol
<i>bhog</i>	ofrenda de alimentos
<i>bhakti</i>	devoción
<i>bhiksa</i>	limosna
<i>chaitya</i>	<i>stuppa</i> o túmulo
<i>daitas</i>	siervos del templo que se creía eran descendientes de los savars
<i>dham</i>	morada
<i>dharma</i>	fe, conducta moral, religión
<i>dhuni</i>	fuego sagrado
<i>ghee</i>	mantequilla clarificada
<i>iswar purush</i>	dios personificado
<i>jati dharma</i>	normas del sistema de castas
<i>kaligyuga</i>	última y más maligna de cuatro eras, según el hinduismo clásico
<i>kanapatias/kaupindharis</i>	los que visten taparrabo o faldón; renunciantes que practican un desapego absoluto
<i>khei</i>	estipendio pagado con <i>bhog</i> como remuneración a los funcionarios
<i>ksetra</i>	campo
<i>kumbhipatias/balkaldharis</i>	los que se visten con la corteza del árbol <i>kumbhi</i> ; renunciantes que practican un desapego absoluto
<i>mahaprasad</i>	restos sagrados de la ofrenda de comida al dios

<i>malikas</i>	textos apócrifos que abordan el tema de la <i>kaliyuga</i>
Panchasakhas	cinco amigos (místicos medievales)
<i>parasanyasi/ aparasanyasi</i>	ascetas de orden más elevado
<i>pasupalaks</i>	funcionarios rituales que dan servicio a las deidades
<i>prabuddha avatar</i>	encarnación iluminada
<i>pratiharee</i>	sirviente del templo que mantiene el orden dentro del recinto
<i>rajá</i>	rey, monarca
<i>rani</i>	reina
<i>rath yatra</i>	festival de los carros
<i>sakti</i>	energía productiva femenina
<i>samadhi</i>	monumento conmemorativo
<i>sanyasi</i>	renunciante, asceta
<i>sayta dharma</i>	fe verdadera
<i>sayta yuga</i>	edad de la verdad
<i>savars</i>	tribu de cazadores recolectores
<i>sevak</i>	servidor de Jagannatha
<i>siddhi</i>	autorrealización
<i>tirtha</i>	lugar de peregrinación
<i>tungi</i>	lugar de residencia y culto

BIBLIOGRAFÍA

REGISTROS INÉDITOS

Colecciones privadas

Colección Eschmann, Instituto del Sur de Asia (SAI), Heidelberg.

Documentos Eschmann, Munich.

Documentos Mansfield, Centro de Estudios del Sur de Asia, Cambridge.

Registros de gobierno

Correspondencia del Templo de Jagannatha (JTC).

Documentos del Comité de Renta, Gobierno de Bengala, relativos al ataque del templo de Jagannatha, núms. 438-446.

Registros representativos de la Corona. Parte 1: Agencia de los Estados del Este.

Reportes anuales de la administración de la Presidencia de Bengala, 1850-1900.

Reportes de administración de los estados feudatarios.

Selecciones del Gobierno de Bengala.

Otras colecciones

Archivos del estado de Orissa, Bhubaneswar.

Archivos del Proyecto de Investigación de Orissa (SAI), Heidelberg.

Archivos de la Sociedad Misionera Bautista (BMS), Angus Library, Regent's Park College, Oxford.

Folletos vernáculos, Registros y Biblioteca Oficiales de la India (IOLR), Londres.

Registros de la Misión Bautista de Orissa, Carey Library, Serampore

PUBLICACIONES OFICIALES

- COBDEN-RAMSAY, L.E.B., *Bengal Gazetteers XXI: Feudatory States of Orissa*, Calcuta, 1910, microfilm, Nehru Memorial Museum and Library (NMML), Nueva Delhi.
- DEWAR, F., *Report on the Land Revenue Settlement of the Sambalpur District 1906*, Patna, 1920.
- Dhenkanal State Administration Report for 1945-46.*
- Final Report on the Land Revenue Settlement of the Patna State 1937*, Patna, 1943.
- HOTA, N.R., *Final Report on Ekbraj Mahal 1953 to 1965*, Calcuta, 1965.
- MANSFIELD, P.T., *Bihar and Orissa District Gazetteer: Puri*, Patna, 1929.
- O'MALLEY, L.S.S., *Census of India 1911, vol. v: Bengal, Bihar and Orissa and Sikkim*, Calcuta, 1913.
- , *Bengal District Gazetteer: Puri*, Calcuta, Alipore, 1908.
- , *Bengal District Gazetteer: Sambalpur*, Calcuta, 1909.
- PANDA, L., "Report of the special officer under 'The Puri Shri Jagannath Temple (Administration) Act, 1952'", *Orissa Gazette Extraordinary*, Cuttack, Government of Orissa, 1954.
- Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1882, Calcuta.
- Report of the Commissioners Appointed to Enquire into the Famine in Bengal and Orissa in 1866*, vol. I, Cuttack, 1867.
- Selections from the Records of the Bengal Government, No. III, Papers on the Settlement of Cuttack and on the State of the Tributary Mehals*, Calcuta, 1851.
- SENAPATI, N., *Orissa District Gazetteers: Puri*, Cuttack, 1977.

PERIÓDICOS

Utkala Deepika
Sambalpur Hiattishini

LITERATURA VERNÁCULA

- BABA, Biswanath, *Mahimagadi Mahimadham Itihasa*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1984.
- , *Satya Mahima Dharmara Itihasa*, 1a. ed., Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1935.

- BABA, B.B.C., *Satya Mahima Dharma Mahimagadi Samacar*, Cuttack, 1978.
- BABA, Mahindra, *Satya Mahima Dharmara Sanksipta Itihasa*, Mahimagadi, 1958.
- , *Biswa Kalyan Patra Satya Mahima Dharma*, Mahimagadi, 1957.
- BASU, C., *Neelachal*, Calcuta, Jyoti Prakash Basu, 1926.
- BHARADWAJ, B.N. (ed.), *Anabishkrita Sahitya Pratibha Kedarnath Datta (Bhakti-binod Thakur)*, Calcuta, Sri Chaitanya Research Institute, 1989.
- BHOWMICK, Dulendra, *Jagannath Kahini*, Calcuta, Ananda Publishers, 1992.
- BIDYABINOD, Sundarananda (comp.), *Sriksetra*, vol. 1, Calcuta, Gaudiya Mission, 1946.
- CHATTERJEE, P., “Ithaser Uttaradhikar”, *Baromas*, vol. 12, núm. 2, abril de 1991, pp. 1-24.
- DAS, C.R., *Odisara Mahima Dharma*, Dharma Grantha Store, 2a. ed., 1992.
- DAS, H. (comp.), *Sri Sri Gaudiya Vaisnav Abhidhan*, Nabadwip, Sri Haribol Kuttir, 1958.
- DAS, J.P., *Desh, Kal, Patra*, Bhubanewar, Prachi Prakashan, 1992.
- DAS, Sharma Gunanidhi, *Sri Jagannatharathotsavah*, Puri, Sri Mukti Mandap Panditsabha, 1979.
- DASA, Maguniya, *Deula Tola*, ORP, ms. 211.
- DASA, Mukunda, *Jagannatha-pariksha*, 2a. ed., Cuttack, Mission Press, 1867.
- DASH, D.K., “Bhima Bhoi o Mahima Dharma”, *Eshana*, vol. 34, junio de 1997.
- DASH, Karunakar, *Sri Sri Jagannath Nakstartamala*, Baripada, Sri Bimal Lochan Das, 1994.
- DEBATIRTHA, Atanu, *Mahima Dharma Bidvesinku Ek Kholo Cithi*, Dhenkanal, 1982.
- MADHAB PADHI, Beni, “Jagannathanka bhog-sebare sabar-sanskritir sanket”, *Sri Mandir*, Rath Yatra, número especial, 1988.
- Mahima Dharma Biswa Itihasa Lekhakanku Satarka Bani*, Chakrapur, 1981.
- MISRA, G.C. (comp.), *Sambadpatrare Unabingsa Satabdir Odisha*, Cuttack, J. Moahpatra & Co., 1972.
- MISRA, Rabindranarayan, *Mahalakshmi Mahaprasad Mahaprabhu*, Cuttack, Kahanani Prakashani, 1995.
- MOHANTY, Arta Ballabh (comp.), *Bhima Bhoi Granthabali*, parte I, *Stuti Chintamani*, Cuttack, Prachi Samiti, 1925.
- MOHANTY, R.K., “Sri Jagannathanka chintare tantric bhabdhara”, *Sri Mandir*, Rath Yatra, número especial, 1994.
- Orissa Cultural Forum (ed.), *Odisar Sanskritik Itihasa*, Cuttack, Grantha Mandir, 1978.

- PARIJA, G.P., "Tantra devata Jagannath", en Paramananda Adhikary (ed.), *Ama Jagannath Ama Sahitya*, Cuttack, Banisri, 1977.
- PATNAIK, S., *Sambadpatrararu Odisara Katha*, vol. 1, Cuttack, Grantha Mandir, 1972.
- SAHU, Pankaj, "Sabar sanskrutire Sri Jagannatha", en Pathani Patnaik *et al.* (eds.), *Sri Ksetra: Sri Jagannatha*, vol. 3, Cuttack, Orissa Book Store, 1988.
- SARMAN, N.D., *Sebakalara Katha*, Cuttack, Eschmann Collection, SAI, Heidelberg, 1941.
- SHARMA, C. Srish, *Purir Mandir Sambandhe Gutikato Nutan Katha*, Kashi, Samiti Karyalay, s.f.
- SENAPATI, F., *Atmacarit*, trad. de Maitree Sukla, Delhi, Sahitya Akademi, 1977.
- SINGHA, Jagabandhu, *Pracheen Utkal*, vol. 2, Bhubaneswar, Orissa Sahitya Akademi, 1982.
- THAKUR, B.N., "Urishyar Debaksetra", *Balendra Granthabali*, Brajendranath Bandyopadhyay, Sajanikanta Das (eds.), Calcuta, Bangiya Sahitya Parishat, 3a. ed., 1965, p. 495-501.

LIBROS Y ARTÍCULOS

- AHMED, M. (ed.), *Census of India, 1961, Orissa, District Census Handbook*, vol. III, Puri, Nueva Delhi, 1964, p. 53.
- AITCHISON, C.V. (comp.), *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries*, vol. 1, Calcuta, 1892.
- AMIN, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1995.
- , "Approver's testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- APPADURAI, Arjun, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- BABB, Lawrence A., "Glancing: Visual interaction in Hinduism", *Journal of Anthropological Research*, vol. 37, núm. 4, 1981.
- BANERJEE-DUBE, I., "Introduction: Questions of caste", en Banerjee-Dube (coord.), *Caste in Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa.
- , "Reading time: texts and pasts in colonial eastern India", *Studies in History*, vol. 19, núm. 1, 2003, pp. 1-17.

- , *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001.
- , “Taming traditions: Legalities and histories in twentieth century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.
- BEHERA, K.S., “Remoteness of Purushottam-Jagannath at Puri”, *Orissa Past and Present*, vol. 4, núms. 9 y 10, 1991.
- BEHURA, N.K., y J. DASH, “Lord Jagannatham, the state deity and the sabaras”, en K.C. Mishra (ed.), *Studies in the Cult of Jagannatha*, Bhubaneswar, Institute of Orissan Culture, 1991.
- BELTZ, Johannes, “Disputed centres, rejected norms and contested authorities: Situating Mahima Dharma in its regional diversity”, ponencia presentada en la Orissa Research Project Conference, Salgau, Alemania, mayo de 2001.
- BHARATI, Agehananda, “Grammatical and notational models of pilgrimage”, en Makhan Jha (ed.), *Social Anthropology of Pilgrimage*, Nueva Delhi, Inter-India Publications, 1991.
- , “Pilgrimage in the Indian tradition”, *History of Religions*, vol. 3, 1963.
- BOURDILLION, A., *Report on the Census of Bengal 1881*, Calcuta, 1883.
- CANTWELL SMITH, Wilfred, *The Meaning and End of Religion*, Nueva York, Mentor, 1963.
- CHAKRAVARTI, M.M., “The date of Jagannath temple in Puri, Orissa”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LXVII, núm. 4, 1898.
- CHATTERJEE, P., “Claims on the past”, en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 1-49.
- , *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- CHAULEY, G.C., “Conservation of lord Jagannath temple at Puri”, *Sri Sri Jagannath. The Symbol of Syncretic Indian Culture*, Puri, Sri Jagannath Research Library and Central Institute, 1993.
- COHN, Bernard, “Introduction”, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- , “Some notes on law and change in north India”, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 554-574.
- , “History and anthropology: The state of play”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, núm. 2, 1980.

- COMAROFF, Jean, y John, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.
- COMAROFF, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
- DANIEL, Valentine E., *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1984.
- DAS, Maheswar, *The Temple of Jagannath: A Short Account*, Puri, Hindusthan Sahitya Mandir, 1948.
- DAS, R.K., *Legends of Jagannath Puri*, Bhadrak, Pragati Udyog, 1978.
- DASH, G.N., "The evolution of priestly power: the Gangavamsa period", en Anncharlott Eschmann, Hermann Kulke y Gayacharan Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, Manohar, 1978.
- , *Tribal Priests of a Hindu Shrine: Social Dynamics in Medieval Orissa*, Delhi, Radiant Publishers, 1998.
- DASH, M.N. (ed.), *Sidelights on History and Culture of Orissa*, Cuttack, Grantha Mandir, 1977.
- DASH, S.N., *Jagannath Mandir o Jagannath Tattwa*, Cuttack, Friends' Publishers, 4a. ed., 1985.
- DE CERTEAU, Michel, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.
- DE, Sushil, "The cult of Jagannath", *The Journal of the Kalinga Historical Research Society*, vol. 2, núm. 2, 1947.
- DERRETT, Duncan M., *Religion, Law and the State in India*, Londres, Faber, 1968.
- DHALL, Manjusree, "Activities of Christian missionaries and British policy towards them", *Our Documentary Heritage*, vol. iv, Government of Orissa, Bhubaneswar, OSA, 1988.
- DHAVAN, Rajiv, *The Supreme Court of India: A Socio-Legal Analysis of Juristic Techniques*, citado en R. Dhavan, "Introduction", en Galanter, 1992, p. xxix.
- DIRKS, Nicholas, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- DUBE, Saurabh, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- , *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, trad. de Mark Sainsbury, Louis Dumont y Basia Gulati, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1980.

- , *Homo Hierarchicus*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- ECK, Diana, *Darsan: Seeing the Divine Image in India*, Pennsylvania, Anima Books, 2a. ed., 1985.
- , *Banaras: City of Light*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- , “India’s tirthas: Crossings in sacred geography”, *History of Religions*, vol. 20, núm. 2, 1981.
- ESCHMANN, A., “Mahima Dharma”, no publicado, documentos de Eschmann, Munich.
- ESCHMANN, Anncharlott, Hermann KULKE y Gayacharan TRIPATHI (eds.), *The Cult of Jagannatha and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, Manohar, 1978.
- ESCHMANN, Anncharlott, “The vaisnava typology of Hinduization and the origin of Jagannatha”, en Eschmann, Kulke y Tripathi (eds.).
- EWER, W. Commissioner, to W. Trower, Collector of Zillah Cuttack, 15.2.1818, Board Proceedings núm. 17, Department of Revenue (6.12.1817 to 20.5.1818), OSA, Bhubaneswar.
- FALK, Nancy A., “To gaze on the sacred traces”, *History of Religions*, vol. 16, núm. 4, 1977.
- FULLER, Christopher J., *The Renewal of the Priesthood*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.
- , *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- , “The Hindu temple in Indian society”, en Michael V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1988.
- , *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- GALANTER, Marc, “Hinduism, secularism and the Indian judiciary”, en Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 268-293.
- , *Law and Society in Modern India*, Delhi, Oxford University Press, 1992.
- GARDNER CASSELS, Nancy, *Religion and Pilgrim Tax under the Company Raj*, Nueva Delhi, Manohar, 1988.
- GINZBURG, Carlo, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, trad. de John y Anne Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.
- GOLD, Ann Grodzins, *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1988.
- GONDA, Jan, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, citado en

- Ranajit Guha, "Dominance without hegemony and its historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, p. 238.
- GRODZINS GOLD, ANN, y BHOJU RAM GUJAR, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002.
- GUHA, Ranajit (ed.), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- , "Chandra's death", en Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader*, 1997.
- , "Dominance without hegemony and its historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 241-249.
- , *Elementary Aspects of Subaltern Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- , (ed.), *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, varios volúmenes, Delhi, Oxford University Press, 1981.
- HAWLEY, J.S., "Naming Hinduism", *Wilson Quarterly*, vol. 15, núm. 3, 1991.
- HEESTERMAN, J.C., *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
- HEIN, Temple E., "Town and hinterland. The present network of 'religious economy' in Puri", en Eschmann, Kulke y Tripathi (eds.).
- HUNTER, W.W., *A Statistical Account of Bengal*, vol. XIX, reimpr., Delhi, Concept Publishing, 1976.
- JENA, K.C., *Socio-Economic Conditions of Orissa in the Nineteenth Century*, Delhi, Sundeep Prakashan, 1978.
- JHA, M., L.P. VIDYARTHI y B.N. SARASWATI, *The Sacred Complex of Kashi: A Microcosm of Indian Civilization*, Delhi, Concept Publishing Company, 1979.
- Kapila Samhita*, citado en Stirling, 1825, p. 166.
- KARVE, Irawati, "On the road: A Maharashtrian pilgrimage", en Eleanor Zelliot y Maxine Bernstein (eds.), *The Experience of Hinduism: Essays on Religion in Maharashtra*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- KRAMRISCH, Stella, *The Hindu Temple*, vol. 1, reimpr., Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.
- KULKE, Hermann, "King Anangabhima III, the veritable founder of the Gajapati kingship and of the Jagannatha trinity at Puri", en Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Nueva Delhi, Manohar, 1993, pp. 17-32.

- , “Ksatriyaisation and social change: A study in Orissa setting”, en Kulke, *Kings and Cults*, Nueva Delhi, Manohar, 1993, pp. 82-92.
- , “Tribal deities at princely courts: The feudatory rajas of central Orissa and their tutelary deities (istadevatas)”, en S. Mahapatra (ed.), *The Realm of the Sacred*, Calcuta, Oxford University Press, 1992.
- , “Early royal patronage of the Jagannatha cult”, en A. Eschmann, H. Kulke, G.C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, Manohar, 1978, p. 139-155.
- , “The struggle between the rajas of Khurda and the Muslim subahdars of Cuttack for dominance of the Jagannath cult”, en Eschmann, Kulke y Tripathi (eds.), p. 321-342.
- , *Jagannatha Kult und Gajapati Konigtum: Ein Beitrag zur Geschichte Religiöser Legitimation Hinduistischer Herrscher*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979.
- LORENZEN, David N., *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, pp. 1-36.
- , “Who invented Hindusim?”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 4, 1999.
- , *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- LÜDTKE, Alf, “Introduction”, en Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life*, trad. de William Timpler, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- MAHAPATRA, P.C., “Sri Jagannatha o adivasi sanskruti”, en Satyendra Patnaik, *Brahmanical Religion in Ancient Orissa*, Nueva Delhi, Ashish Publishing House, 1987.
- MAHAPATRA, K.N., “Religious cults of India and Jagannatha”, *Orissa Historical Research Journal*, número especial, 1982.
- , “Antiquity of Jagannatha-Puri as a place of pilgrimage”, *Orissa Historical Research Journal*, vol. III, núm. 1, 1954.
- MAHAPATRA, M., “General economic condition of Orissa (1803-1818)”, *Orissa Historical Research Journal*, vol. 1, núm. 2, 1952.
- MAHAPATRA, S. (ed.), *The Realm of the Sacred*, Calcuta, Oxford University Press, 1992.
- MAHATAB, H., *The History of Orissa*, Lucknow, Lucknow University, 1947.
- MALAMOUD, Charles, *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, trad. de David White, Delhi, Oxford University Press, 1996.
- MANI, Lata, *Contentious Traditions: The Debate over Sati in Colonial India*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1998.

- MANSINHA, M., "The cult of Lord Jagannath", en D. Panda y S.C. Panigrahi (eds.), *The Cult and Culture of Lord Jagannath*, Cuttack, Rashtrabhasa Samavay Prakshan, 1984.
- MARGLIN, Fredrique Appfel, *Wives of the God King: The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
- MAZUMDAR, B.C., *Sonepur in the Sambalpur Tract*, Calcuta, Brahma Mission Press, 1911.
- MCLEOD, W.H., *The Evolution of the Sikh Community: Five Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1975.
- MEDICK, Hans, "Missionaries in the row-boat? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, núm. 2, 1987.
- MICHAELS, Axel, "Pilgrimage and priesthood in the Pashupatinatha temple of Deoptan (Nepal)", en Hans Bakker (ed.), *The History of Sacred Places as Reflected in Traditional Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1990.
- MISHRA, B.B., "Rise and growth of the Mahima cult in the nineteenth century", tesis de maestría, inédita, Sambalpur University, 1984.
- MISHRA, K.C., *The Cult of Jagannath*, Calcuta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1971.
- MISHRA, P.K., "Political unrest in Orissa in the nineteenth century", tesis de doctorado, Utkal University, 1980.
- MOHAN G., M., *Orissa and Her Remains: Ancient and Medieval (District Puri)*, Calcuta, Thacker Spink & Co., 1912.
- MOHANTY, J.N., "Religion and the sacred", *Phenomenological Inquiry*, vol. 15, 1991.
- MOHAPATRA, B.N., "Ways of 'belonging': The *kanchi kaveri* legend and the construction of Oriya identity", *Studies in History*, vol. 12, núm. 2, 1996.
- MORINIS, Alan, "Introduction", en Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, West Port, Greenwood Press, 1992.
- , *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1984.
- MUDALIAR, Chandra, *State and Religious Endowments in Madras*, Madrás, Madras University Press, 1976.
- MUIR, Edward, y Guido Ruggiero (eds.), *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, trad. de Eren Branch, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- MUKHERJEA, Sushil, *Historicity of Lord Jagannath*, Calcuta, Minerva, 1989.
- MUKHERJEE, Prabhat, *History of the Jagannath Temple in the 19th Century*, Calcuta, Firma KLM, 1977.

- MUKHERJI, S.R., "Jagannath cult and Christianity", en D. Panda y S.C. Panigrahi (eds.), *The Cult and Culture of Lord Jagannath*, Cuttack, Rashtrabhasa Samavay Prakshan, 1984.
- NATH, S., "Mahima movement in Cuttack city", en K.S. Behera, J. Patnaik y H.C. Das (eds.), *Cuttack: One Thousand Years*, Cuttack, Cuttack City Millennium Celebrations Committee, 1991, p. 267.
- , "Mahima Dharma", en M.N. Dash (ed.), *Sidelights on History and Culture of Orissa*, Cuttack, Grantha Mandir, 1977, pp. 450 y 451.
- , *A Saint, Self-realised in Mahima Faith Biswanath Baba*, Cuttack, Dharmagrantha Store, 1977.
- NAYAK, P.K., "Jagannath and the *adivasi*: Reconsidering the cult and traditions", ponencia presentada en el coloquio internacional "Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and State in Orissa", Heidelberg, junio de 1997.
- NEPAK, B., *Bhima Bhoi: The Adivasi Poet Philosopher*, Bhubaneswar, Publication Committee, 1987.
- PANDA, D., y S.C. PANIGRAHI (eds.), *The Cult and Culture of Lord Jagannath*, Cuttack, Rashtrabhasa Samavay Prakshan, 1984.
- PATEL, B.R., *The Torso*, Nueva Delhi, Prachi Prakashan, 1981.
- PATI, Biswamoy, *Situating Social History: Orissa (1800-1997)*, Nueva Delhi, Orient Longman, 2001.
- , "The 'high': 'low' dialectic in Fakirmohan's *Chamana Athaguntha*: Popular culture, literature and society in late nineteenth century Orissa", *Occasional Papers on History and Society*, Second Series, núm. LXIX, Nehru Memorial Museum and Library, 1993.
- PATNAIK, Nityanand, *Cultural Tradition in Puri*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1977.
- PATNAIK, Satyendra, *Brahmanical Religion in Ancient Orissa*, Nueva Delhi, Ashish Publishing House, 1987.
- , "Orissa in 1867", *OHRJ*, vol. x, núm. 3, 1961.
- , "Orissa in 1868", *OHRJ*, vol. x, núm. 4, 1961.
- PRASAD SINGH, D.J., *Origin of Jagannath Deity*, Nueva Delhi, Gian Publishing House, 1991.
- PRESLER, Franklin A., *Religion under Bureaucracy: Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- QUIGLEY, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- RAHEJA, G.G., "The erasure of everyday life in colonial ethnography", en Diane P. Mines y Sarah Lamb (coords.), *Everyday Life in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 199-213.

- , "India: Caste, kingship, and dominant reconsidered", *Annual Review of Anthropology*, vol. 17, 1988.
- , *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1988.
- RAJGURU, S.N., "The origin of Lord Jagannath and his cult", *Shree Jagannath Smarika*, vol. 1, Nueva Delhi, Sri Jagannath Seva Sangha, 1969.
- RAMANUJAN, A.K., *Speaking of Siva*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- ROSALDO, Renato, *Illongot Headhunting 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- RÖSEL, Jakob, *Der Palast der Herren der Welt: Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel-und Pilgerstadt Puri*, Munich, Weltforum Verlag, 1988.
- RUPRECHT, Geib, *Indradumnya-Legende: Ein Beitrag zur Geschichtede Jagannatha-Kultes*, Weisbaden, Otto Harrasowitz, 1975.
- SAHU, N.K. (ed.), *History of Orissa*, Calcuta, Susil Gupta, 1956.
- SAMAL, P., "The temple without openings at Puri", *The Journal of the Kalinga Historical Research Society*, vol. 1, núm. 3, 1946.
- SINGER, Milton, "Text and context in the study of contemporary Hinduism", en Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, Nueva York, Praeger Publishers, 1972.
- SINGH MANN, G., *Evolution of Sikh Scriptures*, Delhi, Oxford University Press, 2002.
- SMITH, C. Ross, *In Search of India*, Filadelfia, Chilton Company, 1960.
- SMITH, David, *Hinduism and Modernity*, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2003.
- SONTHEIMER, Guenther-Dietz, "The Vana and the Ksetra: The tribal background of some famous cults", en G.C. Tripathi y H. Kulke (eds.), *Religion and Society in Eastern India: Anncharlott Eschmann Memorial Lectures*, Bhubaneswar, Utkal University, 1987.
- SOPHER, David E., "The message of place in Hindu pilgrimage", en R.L. Singh, Rana P.B. Singh (eds.), *Trends in the Geography of Pilgrimages: Homage to David E. Sopher*, Benares, Benares Hindu University, 1987, p. 9.
- STANLEY, John M., "The great Maharashtrian pilgrimage: Pandharpur and Alandi", en Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, Greenwood Press, 1992.
- STARZA, O.M., *The Jagannath Temple at Puri: Its Architecture, Art, and Cult*, Leiden y Nueva York, E.J. Brill, 1993.
- STIRLING, A., "An account, geographical, statistical and historical of Orissa pro-

- per, or Cuttack", *Asiatic Researches* (or *Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature*), vol. xv, 1825.
- Stray leaves from the Diary of an Indian Officer, Containing an account of the Famous Temple of Jugurnath, its Daily Ceremonies and Annual Festivals and a Residence in Australia, Londres, 1865.
- SUTTON, A., *Devapuja: The Testimony of the Bible against Idolatry*, 2a. ed., Cuttack, Mission Press, 1874.
- Tarakanta Vidyasagar a C.J. Metcalfe, 27.8.1880, Jagannath Temple Correspondence, parte vi, p. 1302.
- THAPAR, Romila, "Society and historical consciousness: The Itihasa-Purana tradition", en Sabyasachi Bhattacharya y Romila Thapar (eds.), *Situating Indian History for Sarvepalli Gopal*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 353-383.
- TRIPATHI, G.C., "The daily puja ceremony of the Jagannatha temple and its special features", en Eschmann, Kulke y Tripathi (eds.).
- , "The influence of some philosophical systems on the mode of worship of Krsna-Jagannatha", *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, vol. 27, 1975.
- TRIPATHI, G.C., y H. KULKE (eds.), *Religion and Society in Eastern India: Anncharlott Eschmann Memorial Lectures*, Bhubaneswar, Utkal University, 1987.
- TURNER, Victor y Edith, "Introduction: Pilgrimage as a liminoid phenomenon", en Victor y Edith Turner (eds.), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
- TURNER, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- , *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago, Aldine, 1969.
- VAN DER VEER, Peter, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Center*, Delhi, Oxford University Press, 1988.
- VANAİK, A., *The Furies of Indian Communalism. Religion, Modernity and Secularization*, Londres, Nueva York, Verso, 1997.
- VASU, N.N., *Modern Buddhism and its Followers in Orissa*, Calcuta, U.N. Bhattacharya, 1911.
- , *The Archeological Survey of Mayurbhanja*, vol. I, Delhi, Rare Reprints 1981, p. ccxxxvii.
- , *The Archeological Survey of Mayurbhanja*, vol. I, Delhi, Rare Reprints 1981.

- VON STIETENCRON, Heinrich, "Early temples of Jagannatha in Orissa: The formative phase", en Eschmann, Kulke y Tripathi (eds.).
- VON STIETENCRON, Heinrich, "Charisma and canon: The dynamics of legitimization and innovation in Indian religions", en Vasudha Dalmia, Angelika Malinar y Martin Christof (eds.), *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Delhi, Oxford University Press, 2001.
- WARREN SABEAN, David, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- WEBER, Max, *The Religion of India*, Glencoe, The Free Press, 1958.

Fronteras del hinduismo. El Estado y la fe en la India moderna
se terminó de imprimir en enero de 2007 en los talleres de
Publidisa Mexicana, S.A. de C.V.,
Calz. Chabacano 69, planta alta, 06850 México, D.F.
Corrección a cargo de Andrea Huerta.
Tipografía y formación: Socorro Gutiérrez.
Cuidado de la edición: Redacta, S.A. de C.V.



Este trabajo explora varias dimensiones y articulaciones del hinduismo a partir de un análisis histórico-antropológico de un culto central y una secta radical de Orissa, al este de la India. Al examinar las trayectorias múltiples y las fortunas cambiantes del culto de Jagannatha y Mahima Dharma durante los siglos XIX y XX, *Fronteras del hinduismo* revela el carácter inherentemente histórico de la religión, sus atributos esenciales como proceso y sus intrincados vínculos con el poder. Mediante un análisis meticuloso de la interacción de dos órdenes religiosos con la ley y las transformaciones resultantes, este texto ilumina cómo la interrelación del poder y la religión, estructura y transforma uno al otro y como el hinduismo no es una categoría inmutable sino una idea que es constantemente atraída y trabajada por tradiciones vivas. Finalmente, esta historia conduce a una mejor comprensión de las tensiones generadas por el vínculo mutuo de religión y política en India secular contemporánea.

Ilustración de portada, *Un intocable con linterna*, Savi Sawarkar.

ISBN 978-968-12-1274-2



9 789681 212742



EL COLEGIO
DE MÉXICO